ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 669U 2

Digitized by Google

Period
1905

160

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of H. W. Brown
Received Mar. 10, 1873

J. J. HECKENHAUER in Tübingen
unterhält ein grosses Lager neuerer und antiquarischer Werke in allen Sprachen und Fächern der Litteratur und empfiehlt sich zur promptesten und billigsten Besorgung jedes literarischen Bedarfs.
Ankauf ganzer Bibliotheken, wie auch einzelner Werke von Werth zu angemessenen Preisen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

THEOLOGISCHE

JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. F. CHR. BAUR,
ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

Dr. E. ZELLER,
ORDENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MARBURG.

NEUNTER BAND.

JAHRGANG 1850.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

TÜBINGEN,

VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1850.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt des neunten Bandes.

Erstes Heft.

Seite

I. Köstlin, Zur Geschichte des Urchristenthums . . . 1

II. Hilgenfeld, Ueber die Composition der klementinischen Rekognitionen 63

III. Zeller, Ueber das Verhältniss der Theologie zur Wissenschaft und zur Kirche 93

IV. Volckmar, Ueber das Lukas-Evangelium nach seinem Verhältniss zu Marcion und seinem dogmatischen Charakter, mit besonderer Beziehung auf die kritischen Untersuchungen F. Ch. Baur's und A. Ritschl's 110

Zweites Heft.

I. Baur, Beiträge zur Erklärung der Korinthierbriefe . . 139

1. Die Reisen des Apostels nach Korinth . . . 139

2. Die Gegner des Apostels 165

3. Die Beisteuer für die Christen in Jerusalem . . 176

4. Die Ekstasen des Apostels 182

II. Volckmar, Ueber das Lukas-Evangelium nach seinem Verhältniss zu Marcion und seinem dogmatischen Charakter, mit besonderer Beziehung auf die kritischen Untersuchungen F. Ch. Baur's und A. Ritschl's (Fortsetzung und Schluss) 185

III. Köstlin, Zur Geschichte des Urchristenthums (Zweiter Artikel) 235

Digitized by Google

Drittes Heft.

Seite

I. Zeller, Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter. Mit Rücksicht auf die neueren Bearbeitungen dieses Gegenstandes (Dritter Artikel) 303

II. Hilgenfeld, Die Alttestamentlichen Citate Justin's, in ihrer Bedeutung für die Untersuchung über seine Evangelien 385

III. Zeller, Ueber griechische und christliche Ethik. Mit Rücksicht auf die Abhandlung von Roth: Die Berechtigung der Sinnlichkeit nach Aristoteles. Theol. Stud. und Krit. 1850. 2, 265 ff. 440

Viertes Heft.

I. Baur, Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft. Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang und ihr innerer Organismus . . . 465

II. Hilgenfeld, Die Alttestamentlichen Citate Justin's, in ihrer Bedeutung für die Untersuchung über seine Evangelien (Schluss) 567

Digitized by Google

I.

Zur Geschichte des Urchristenthums.

Von

Dr. K. R. Köstlin.

Der Satz, dass die Geschichte Ziel und Zweck aller Kritik, die Kritik aber der Eine und unumgängliche Weg zu aller Geschichte ist, hat, wie überall, so ganz besonders auf dem Gebiet des Urchristenthums seine Wahrheit. Denn wo wäre auf der einen Seite die Erzielung einer erschöpfenden und der Geschichte vollkommen entsprechenden historischen Totalanschauung von grösserer Bedeutung und von grösserem Interesse als eben hier, wo es sich um die ersten Anfänge, um die ursprünglichsten Gestaltungen des christlichen Prinzips handelt? wo könnte aber ebensosehr auf der andern Seite die Nothwendigkeit kritischer Sichtung und Durchdringung des gegebenen geschichtlichen Stoffes klarer vorliegen, als bei dieser Epoche des Christenthums, deren Kenntniss uns im Vergleich mit spätern Zeiträumen nur in ziemlich dürftigen und zum Theil sehr trüben Quellen zugekommen ist? Es kann daher, wenn im Folgenden der Versuch gemacht wird, den Verlauf und Charakter der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte einer neuen, an die bisherigen kritischen Resultate sich anschliessenden Untersuchung zu unterwerfen, ein solcher Versuch keiner Rechtfertigung bedürfen, um so weniger, als eine der wahren Idee der Geschichtschreibung genügende Beschäftigung der historischen Kritik mit diesem Felde erst der neuern Zeit angehört und darum sowohl was Vollständigkeit der Behandlung des Gegenstands als was sichere Evidenz der Ergebnisse betrifft, immer noch Vieles zu thun übrig ist. Ist ja doch auf dem Boden dieser kritischen Geschichtsbehandlung selbst eine bis jetzt noch nicht

Digitized by Google

zur Entscheidung gebrachte Differenz über den Charakter der urchristlichen Entwicklung hervorgetreten, welche von selbst zu neuen Untersuchungen auffordert, sofern die von Schwegler in seinem „Nachapostolischen Zeitalter" durchgeführte Ansicht in der Abhandlung von Planck über Judenthum und Urchristenthum (Jahrbücher 1847, Heft 2. ff.) eine auf den Ursprung des Christenthums selbst zurückgehende, das Vorherrschen des Ebionitismus in den ersten Jahrhunderten in Abrede stellende Bekämpfung gefunden hat. Zur Entscheidung dieser Differenz einen Beitrag zu liefern, von den kirchlichen und Parteiverhältnissen der Urzeit eine bestimmtere Anschauung zu geben, und überhaupt durch ein näheres Eingehen auf die vorhandenen Quellen bestimmtere Ergebnisse für einzelne Hauptpartien der Geschichte dieses Zeitraums zu gewinnen, ist der Zweck des hier Vorliegenden. Wir gehen dabei von einem Gegenstande aus, der theils schon an sich einer genauern, speciellern Untersuchung bedarf als bisher, theils von grosser Wichtigkeit für die Erkenntniss der Gesammtentwicklung der Periode ist, mit welcher wir es hier zu thun haben, nämlich von der *Traditio apostolica.*

Erster Artikel.

Das Verhältniss zwischen apostolischer Tradition und Schrift in den ersten Jahrhunderten; Entstehung und Glaubwürdigkeit dieser Tradition; ihre Bedeutung für die richtige Ansicht vom Charakter des Urchristenthums überhaupt und insbesondere von dem Verhältniss zwischen Paulinismus und Judenchristenthum.

Das Verhältniss zwischen Tradition und Schrift im nachapostolischen Zeitalter ist nach der Schwegler'schen Darstellung (I. S. 61 f.) folgendes: „Die Stelle einer kirchlich kanonischen Litteratur vertrat während des nachapostolischen Zeitalters die mündliche Tradition. Die Tradition ist es, nach welcher die apostolischen Väter die evangelischen Aussprüche citiren, nach welcher das Christenthum gepredigt wurde, auf welche der Glaube der Gemeinden sich stützte. Waren schriftliche Aufzeichnungen aus der apostolischen Zeit vorhanden, so dienten sie, ohne kirchliche Auktorität zu besitzen, nur zum Privatgebrauch. Noch Irenäus hält den christlichen Glauben nicht für gefährdet, wenn auch von den Aposteln

Digitized by Google

keine Schriften vererbt worden wären, da die apostolischen Schriften durch die Tradition ersetzt werden könnten —; welches Gewicht Tertullian auf die *regula fidei* legt, ist bekannt. — Erst als die lebendige Ueberlieferung beim Wechsel der Generationen sich zu trüben oder zu erlöschen begann, als das Verlangen nach einer festern Konstituirung der Kirche auch in dogmatischer Beziehung erwachte und gegenüber von den Häretikern eine wirksamere Waffe nöthig schien, als die haltlose Berufung auf die Tradition: erst jetzt zeigte sich auch das Bedürfniss schriftlicher Ueberlieferungen, und zwar gesetzgebender, höher beglaubigter, inspirirter Glaubensurkunden." Wir haben diese Stelle angeführt, weil sie Tradition und Schrift in ein sehr einfaches und klares Verhältniss zu setzen scheint. Im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter mündliche Tradition, seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts eine schriftliche kanonische Litteratur, weil die haltlose Unbestimmtheit der Tradition dem Bedürfniss einer sichern und in sich einstimmigen Auktorität nicht mehr entspricht; in den ersten anderthalb Jahrhunderten schriftliche Aufzeichnungen über die apostolische Zeit nur zum Privatgebrauch, seit der gnostischen Zeit aber eine als allgemeine Glaubensnorm anerkannte Sammlung von Urkunden der apostolischen Lehre und Geschichte. Aber so einfach und klar dieses Verhältniss scheinen mag, so wenig lässt es sich bei näherer Betrachtung der Sache festhalten. Tradition und Schrift stehen im ersten Jahrhundert und in der ersten Hälfte des zweiten einander nicht gegenüber wie öffentliche Dokumente und Privatschriften; es war, wie wir z. B. aus dem Urtheil des Papias über die Unzuverlässigkeit vieler Ueberlieferungen sehen, auch eine grosse Masse von Traditionen vorhanden, welche nie zur allgemeinen Anerkennung gelangten, es war nicht etwas deswegen gültig, weil es zur Tradition gehörte, und deswegen problematisch, weil es nur schriftlich aufgezeichnet war; vielmehr ist gerade zu Ende der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, gerade zu einer Zeit, von welcher an erst das Traditionsprinzip recht in den Vordergrund tritt, der Stand der Sache der, dass „apostolische" Schriften, namentlich Evangelien, bereits ein kanonisches Ansehen haben, was aus Papias' Aeusserungen zu Gunsten von Matthäus und Markus, aus Justin's unbedingtem Glauben an seine ἀπομνημονεύματα und aus seinen Angaben über ihren

Digitized by Google

gottesdienstlichen Gebrauch, aus den evangelischen Citaten des Ignatius und aus dem Verhalten der Gnostiker zu den Evangelien hervorgeht, sofern sie theils einzelne Evangelien als allgemeingeltende Auktoritäten für sich benützen, theils das normative Ansehen anderer als ein bereits bestehendes mit kritischen und dogmatischen Waffen bestreiten. Von einem blossen Privatcharakter apostolischer Schriften lässt sich wohl nichts nachweisen; das *prooemium* des Lucas ist zwar blos an einen Privatmann gerichtet, aber es nimmt doch volle ἀσφάλεια für seine Erzählung in Anspruch, wie noch viel mehr die Apokalypse für ihre wiederholt als Ausdruck des Glaubens und Geistes der Gesammtheit (der ἅγιοι), ja als Offenbarung Jesu selbst bezeichneten Weissagungen und Warnungen; und es kann schon überhaupt die Genesis, die allererste Komposition von Evangelienschriften oder apostolischen Briefen nie als blosse Privatsache betrachtet werden, auch alle Erzählungen über die Entstehung der einzelnen Evangelien weisen auf ihr Hervorgehen aus bestimmten Gesammtrichtungen und ebenso auf ihre alsbaldige Verbreitung innerhalb solcher weiterer Kreise hin, das Hebräer- und das Aegyptervangelium beweisen Beides schon durch ihren Namen. Nur so viel ist richtig, dass bis dahin unsere jetzigen vier kanonischen Evangelien diesen ausschliesslichen Rang noch nicht hatten, sondern dass es verschiedene Gegenden und Parteien gab, welche nur das eine oder andere aller jener einst und noch jetzt vorhandenen Evangelien zu ihrer Auktorität machten, und dass seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Kanonisirung der vier einen epochemachenden Abschnitt in der Konstituirung der normalen Quellen für das kirchliche Dogma bildet; aber die in dieser Zeit durch Zusammenschliessung der ganzen Kirche zur Glaubenseinheit vorgehende grosse Veränderung bewerkstelligt sich nicht blos mittelst Anerkennung der ausschliesslichen Auktorität der Evangelien und sonstiger apostolischer Schriften, sondern ebenso und zu gleicher Zeit mittelst Geltendmachung einer zweiten neben diesen hergehenden Auktorität, nämlich der apostolischen Tradition, welche die schriftlichen Urkunden theils ergänzen, theils richtig, der von der Mehrheit anerkannten Wahrheit gemäss auslegen soll. Ehe es Evangelien, ehe es die Hauptdogmen umfassende Briefe gab, ward freilich der Natur der Sache gemäss das Evangelium mündlich fortgepflanzt, und nach

Digitized by Google

dieser Seite ist allerdings Tradition das Erste, Schrift das Zweite, Spätere; aber gerade nachdem schon kanonische Schriften (wenn auch nicht blos unsre jetzigen) zur Geltung gekommen waren, trat (150 bis . . . 1500) eine Epoche ein, in welcher sich das Bedürfniss herausstellte, neben der Schrift noch eine zweite normative Auktorität zu haben, theils um jene, wo sie keine Aufschlüsse über das was zu wissen oder festzusetzen war enthielt, zu ergänzen, theils um sie dem Glauben gemäss, welcher der jedesmaligen Gegenwart als der rechte und uranfängliche galt, aufzufassen und zu erklären. Diese zweite Auktorität war, nach Aufhören der Komposition normativer Schriften und ehe die dritte Auktorität konstitutiver Concilien hinzutrat, keine andere als die Tradition. Vor der Schrift haben wir mündliche Fortpflanzung, nach der Schrift ein Zurückgehen auf ein in der Schrift selbst nicht niedergelegtes Ursprüngliches, nur mündlich Ueberliefertes; vor der Schrift findet wirklich die mündliche Ueberlieferung, „Predigt" des Evangeliums, eine reale Tradition statt, nach der Schrift tritt das Traditionsprinzip, das meist nur ideelle Postulat des Besitzes apostolischer Ueberlieferung ein; die Tradition hat nicht vor, sondern erst nach der Schrift ihre wesentliche Bedeutung für die Kirche erhalten.

Die ersten Urheber des Traditionsprinzips in diesem bestimmten Sinne, dass die Tradition das die Schrift erst ergänzende und richtig interpretirende Prinzip ist, sind die Gnostiker. Die vorgnostische Zeit weiss noch nichts von einem solchen Unterschied, ja Gegensatz beider Glaubensquellen; Paulus und der Hebräerbrief bauen einfach unter Benützung des alten Testaments auf den *παραδόσεις* (Hebr. 2, 3. 6, 1.) über den *κύριος* fort; Barnabas hält sich ebenso durch den allen Christen gemeinsamen Besitz des Geistes unter Anschliessung an den prophetischen Theil des alten Testaments (c. 1.) und hie und da mit Anführung von Aussprüchen Christi für berechtigt, die *πίστις* seiner Leser zur *γνῶσις* zu erweitern; ebenso verfahren der römische Clemens, Hermas und nur mit mehr Berücksichtigung auch des neuen Testaments noch Justin der Märtyrer; erst Papias, der nach seiner eigenen und nach des Eusebius Angabe nur die erste Generation nach den Aposteln, nicht diese selbst gekannt hat und wenn er der *ἑταῖρος Πολυκάρπου*, des grossen Ketzerbekehrers, war (Iren. c. haer. V. 33. §. 4.), bereits in die

Digitized by Google

gnostische Zeit hineinreicht, und zwar namentlich mit seinen *ἐξηγήσεις*, in welchen er ja die litterarische Thätigkeit seines ganzen Lebens zusammenfasst, findet die kanonische Litteratur, die „*βιβλία*“ nach Umfang und Inhalt nicht zureichend und sieht sich deswegen nach apostolischen Traditionen um, namentlich in Bezug auf Eschatologie [1]). Wie er, so finden auch die Gnostiker Evangelien und apostolische Briefe als die im Allgemeinen einzige Quelle und normative Auktorität für das ursprüngliche Christenthum vor; und unter ihnen hat nun blos Marcion den gesammten nichtpaulinischen sowohl schriftlich vorhandenen als traditionellen Stoff verworfen und so allerdings an die Stelle der Tradition die Schrift gesetzt; die übrigen Gnostiker aber haben, einerseits um sich mit dem kirchlichen Bewusstsein nicht in direkten Widerspruch zu setzen, in welchem sie zudem anfangs sich nicht zu befinden glaubten, andrerseits um ihren der Schrift, namentlich der synoptischen Lehre, gänzlich entgegengesetzten Standpunkt dennoch festhalten zu können, ein andres Verfahren eingeschlagen; sie haben einerseits wie Marcion an bestimmte Evangelien, die Valentinianer an Johannes, andere Doketen an Markus (wegen des Fehlens der Geburtsgeschichte) sich angeschlossen (Ir. III. 11, 7.), andrerseits aber die unmittelbare, alleinige und durchgehende Geltung der Schrift angefochten, theils durch allegorische Auslegung (welche ihnen hinwiederum das Festhalten gewisser kanonischer Bücher möglich machte), theils durch Annahme heterogener, judaistischer Elemente in der Schrift selbst, sofern theils schon Christus bald *a demiurgo*, bald *a medietate* (Sophia) und nur zuweilen auch *a summitate* gesprochen (III. 2, 2.), theils die Apostel entweder aus eigenem Befangensein im Judenthum (12, 12. cf. Tertull. c. Marc. IV. 4.) oder aus Akkommodation (Ir. III. 5, 1. 12, 6.) den Worten Christi *legalia* beigemischt (2, 2. 12, 12.) und überhaupt „nicht Alles gewusst“ haben, wie z. B. aus den Streitigkeiten der Apostel unter einander selbst hervorgehe (Tert. praescr. c. 22—25). Wie sollte nun aber die von ihnen postulirte richtige Erklärung der Schrift und die sichere Ausscheidung der nichtchristlichen Elemente bewerkstelligt werden?

1) Vgl. auch Ep. ad Diogn. c. 11. [*ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*] *εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάττεται.*

Digitized by Google

woher nahmen sie, besonders dem an der apostolischen Auktorität hängenden kirchlichen Bewusstsein gegenüber, den Beweis, dass gerade ihre Auslegung und Sichtung die rechte war? wie konnten sie, namentlich bei der Willkür der allegorischen Interpretation, zu bestimmten, bleibenden, mit sich übereinstimmenden Ergebnissen gelangen? und wie konnten sie die enorme Unwahrscheinlichkeit zurechtlegen, dass die wahre Auffassung und Lehre vor ihnen gar nicht vorhanden gewesen, dass ihre vom bisher geltenden Dogma so weit abliegende Lehre dennoch die wahre und ursprüngliche sein sollte? Zu all dem war ein Prinzip nothwendig, das doch wieder über sie hinauslag, die Subjektivität ihres Verfahrens wiederum aufhob, ihm sowohl den Schein individueller Willkür als die Unsicherheit und Resultatlosigkeit eines rein subjektiven Verständnisses wiederum benahm und ihrer Auffassung des Christenthums die Kontinuität mit der Urzeit sicherte, und dieses war eben das Traditionsprinzip; sie behaupteten daher, aus der Schrift könne wegen des verschiedenartigen Charakters ihrer Bestandtheile die Wahrheit nicht unmittelbar geschöpft werden, sondern nur mit Hülfe einer Tradition, die Wahrheit sei nicht *per litteras*, sondern *per vivam vocem* überliefert (Iren. III. 2, 1,), d. h. die Wahrheit sei zwar in der Schrift, aber nicht alles in der Schrift sei wahr, darüber könne nur die *vox viva*, die mündliche Ueberlieferung bewährter Organe der Wahrheit entscheiden; die Schrift weise in Stellen [1]) wie 2 Tim. 1, 14 (*τὴν καλὴν παραθήκην φύλαξον*), 1 Tim. 6, 20 (*τὴν παραθήκην* φ.) und 2 Tim. 2, 2 (*ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων*) darauf hin, dass die Apostel nicht Allen Alles, sondern Manches nur Einzelnen, nicht Alles schriftlich, sondern Vieles nur mündlich hinter-

1) Nach der Stelle Tertullian's, welcher diese Notiz entnommen ist, scheinen die Häretiker sich allmälig in die Pastoralbriefe gefügt und sie in Stellen wie die obigen für ihre Zwecke gebraucht zu haben. Ebenso gibt Klemens von Alexandrien Strom. II. c. 11. p. 383. an, dass sie diese Briefe verworfen haben, hat aber doch IV c. 9 p. 502 aus Heraklcon die Worte *διόπερ ἀρνήσεσθαι ἑαυτὸν οὐδέποτε δύναται*, ohne Zweifel Anspielung auf 2 Tim. 2, 13. Die Verwerfung von ihrer Seite kann daher bloss den Grund haben, dass sie dieselben bis zu einer gewissen Zeit noch nicht vorgefunden hatten; seitdem die Briefe verbreitet waren, erkennen auch sie dieselben an.

Digitized by Google

lassen haben (Tert. praescr. 25. Iren. III. 3, 1.), es sei von Anfang an eine Ueberlieferung über das rechte Verständniss der Schrift und über die Auktorität ihrer verschiedenen Bestandtheile vorhanden gewesen, diese Ueberlieferung habe sich insgeheim mündlich fortgepflanzt und sei so in ihren Besitz gelangt [1]). Ueber Ursprung und Ort dieser wahren Ueberlieferung waren die Gnostiker natürlich nicht einig; der alexandrinische und mit seiner Idee der Gerechtigkeit als des Gesetzes der Weltordnung dem Geist des Judenthums noch näher stehende Basilides berief sich auf einen (von ihm wohl der Auktorität des angeblichen Stifters der alexandrinischen Kirche, des *ἑρμηνευτὴς Πέτρου*, Markus, gegenübergestellten) *ἑρμηνεὺς Πέτρου* mit Namen Glaukias als auf seinen Lehrer (auf den wohl Clem. hom. 18, 5 angespielt ist), Valentin auf Theodas, einen Bekannten des Apostels Paulus (Clem. Strom. VII. c. 17. p. 764), die Ophiten wollten wissen, dass Jesus nach seiner Auferstehung nur wenigen, der Gnosis besonders fähigen Jüngern die Wahrheit mitgetheilt habe (Ir. I. 30, 14). — Ganz in demselben Fall befand sich nun aber den Gnostikern gegenüber die Kirche selbst, da die Schrift lange nicht alle von ihnen aufgeworfene Fragen (z. B. die Vexirfrage ob Adam vollkommen oder unvollkommen, vom höchsten oder von einem untergeordneten Gotte erschaffen worden sei Clem. Strom. VI. c. 12. p. 662) beantwortete und eine vollkommen bestimmte Entscheidung für die kirchliche Lehre, eine exakte Formulirung des orthodoxen Dogma's nicht geben konnte, und da der damalige Stand der Schrifterklärung, welcher die allegorische Interpretation, somit gerade das von den Gnostikern angewandte Prinzip, nicht nur zuliess, sondern selbst kein anderes kannte, es un-

1) *Ptolemaeus ad Floram* (Epiph. haer. 33. c. 7) *μαθήσῃ — τὴν τούτου ἀρχὴν τε καὶ γέννησιν* (die Entstehung des bösen und des mittlern (demiurgischen) Prinzips aus dem guten Prinzip, aus dem Einen, vollkommenen Gott, also gerade die bestimmtesten metaphysischen Probleme der Gnosis), *ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν, μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ Σωτῆρος διδασκαλίᾳ* (in welcher Ptolemäus, anders als die von Irenäus in obigen Stellen berücksichtigten Gnostiker, den Kanon zur Unterscheidung des Vergänglichen und Bleibenden im mosaischen Gesetz erblickt, wie Hom. Clem. III. 49. ff.).

Digitized by Google

möglich machte, ihnen mit der Schrift allein hinlängliche Gegenbeweise entgegenzustellen. Den Schwierigkeiten der gnostischen Schriftbehandlung weiss Tertullian nur dadurch zu begegnen, dass er den Knoten zerhaut, die Gnostiker zum Gebrauch der Schrift gar nicht zulassen will (praescr. 37. 15. ff., besonders c. 19: *non ad scripturas provocandum est nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut par incertae)*; ihren Zweifeln an der Aechtheit und Integrität der kirchlichen Evangelien hält er ihre einstimmige Anerkennung durch die Ueberlieferung der einzelnen rechtgläubigen Kirchen entgegen (c. Marc. IV. c. 2—5) und ebenso ihren Lehren eben diese *traditio ecclesiarum*, deren Wahrheit (praescr. 20. ff.) einfach darauf beruht, dass ihre letzte Quelle die Apostel selbst sind, dass „diese Kirchen von den Aposteln, diese von Christus, dieser von Gott die Wahrheit empfangen haben" (c. 20. 21.), dass die rechtgläubigen Kirchen von den Aposteln selbst eingesetzte Nachfolger derselben aufweisen können (c. 32.), dass der kirchliche Glaube älter, der apostolischen Zeit näher ist als die Gnosis (c. 29 ff.), dass die Wahrheit nicht wohl erst durch die Gnostiker an's Licht gebracht zu werden bestimmt war (c. 29.), dass die Uebereinstimmung der vielen Kirchen unter sich unerklärbar sein würde, wenn sie von der apostolischen Lehre abgeirrt wären *(quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum c. 28)*. Noch mehr aber spricht Irenäus die Nothwendigkeit aus, auch ausser der Schrift ein unumstössliches und durchaus bestimmtes, vor aller Willkür sicherndes Erkenntnissprinzip zu haben; während das Beweisverfahren Tertullian's mehr darauf hinausgeht, durch allgemeine aprioriſche Gründe die vorhandene kirchliche Tradition als eine durchaus glaubwürdige, als die Eine und volle Wahrheit darzustellen, macht Irenäus mehr historisch die Auktorität der bis zu den Aposteln hinaufreichenden Succession legitimer Bischöfe geltend, erklärt diese für die einzig berechtigten Ausleger der Schrift, und sucht nebendem eine Reihe einzelner nicht in der Schrift enthaltener Traditionen aus dem Mund der Apostel oder ihnen nahgestandener Männer selbst vorzubringen, er stellt den Begriff einer neben der Schrift hergehenden, sie ergänzenden und ihre Auslegung regelnden Tradition auf. In der Tradition der rechtgläubigen Kirchen, nament-

Digitized by Google

lich der römischen (III. 3, 2.), ist eine Jedem zugängliche, alles Weitere überflüssig machende, vollkommen sichere Quelle der Wahrheit vorhanden (III. 3 ff. 24. V. 20.); die Erklärung der Schrift steht den legitim erwählten Presbytern der Kirche zu (IV. 32, 1: *omnis sermo ei [fideli] constabit, si et scripturas diligenter legerit apud eos, qui in ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina* cf. 33, 8. 26, 5.); die Tradition ist in zweifelhaften Fällen ein völlig ausreichender Kanon der Wahrheit (III. 4, 1: *si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt? — Quid autem, si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis quibus committebant ecclesias?* worauf §. 2 die Nachweisung folgt, dass viele Barbaren ohne Dinte und Papier den rechten Glauben und die wahre Tradition bewahren, vgl. Schwegler a. a. O.). Dass dieses Traditionsprinzip erst durch den Gegensatz des an der Kontinuität mit der Vergangenheit festhaltenden kirchlichen Bewusstseins gegen die Versuche der Gnosis, das wahre Christenthum auf spekulativem Wege erst zu schaffen und dieses Neue dabei dennoch für das Ursprüngliche auszugeben, hervorgerufen wurde, geht ausser dem oben Angeführten weiter auch daraus hervor, dass sogar der Ebionitismus, so sehr er von Anfang an faktisch auf dem Prinzip der Tradition beruhte, doch dieselbe als sein Prinzip erst zum Bewusstsein erhob und aussprach, seitdem ihm die Gnosis gegenübergetreten war. Solange der Ebionitismus den Apostel Paulus bekämpft, hält er ihm, wie wir aus den Korintherbriefen sehen, die persönliche Bevorzugung der Urapostel durch ihren Umgang mit Christus entgegen, und ebenso ist die Selbstvertheidigung des Paulus gegen ihn eine persönliche, eine Geltendmachung seiner apostolischen Berufung, Befähigung und Wirksamkeit; erst als die Gnosis ein neues Erkenntnissprinzip, das Prinzip unmittelbarer speculativer Erkenntniss des Göttlichen und einer nach diesem absoluten Prinzip zu regelnden Schrifterklärung aufstellt, als sie für dieses ideale Erkenntnissprinzip die Auktorität des Petrus und Paulus, die geheime mündliche Tradition in Anspruch nimmt und es so nach allen Seiten hin zum einzigen und ausschliessenden erheben will, erst da (vgl. namentlich den Brief des Petrus vor den

Digitized by Google

Klementinen) wird der Ebionitismus auf die Frage nach dem Erkenntnissprinzip aufmerksam und macht nun das Prinzip der Tradition und zwar in einem Sinne geltend, bei welchem ihm die Gnosis freilich nicht mehr folgen konnte, und bei welchem er doch auf der andern Seite wiederum mit ihr zusammentraf. Er premirt zwar auch gegen die Gnosis wie gegen Paulus das Stehenbleiben bei der Auktorität der Urapostel, namentlich des Jakobus, begnügt sich aber nicht mit dem Zurückgehen auf die Lehre derselben, nicht mit der Behauptung, vielmehr seinerseits im Besitz der ächten Ueberlieferung über diese Apostel (der petrinischen Kerygmen) [1]) zu sein, kurz nicht mit einem empirischen Begriff der Tradition, sondern erweitert diesen zum Begriff der Tradition überhaupt, d. h. zu der Anschauung, dass es wie keine Veränderung der Wahrheit so auch keine Veränderung der Erkenntniss von derselben, keine Entwicklung der Religion und des Dogma's gebe, dass vielmehr die Wahrheit zu allen Zeiten eine und dieselbe gewesen sei und die Gegenwart daher nichts Anderes zu thun habe, als das, was von jeher überliefert war, das Uranfängliche, das, seitdem überhaupt Gott dem Menschen sich geoffenbart, durch alle spätern Offenbarungen und Entwiklungen hindurch sich gleich geblieben ist, sich anzueignen, d. h. bei dem einfachen ethischen Monotheismus, der sogleich mit der Schöpfung des Menschen da ist, stehen zu bleiben. Dem Erkenntnissprinzip der Gnosis, mag es nun in der Form der Offenbarung Gottes an den Einzelnen, der spekulativen Erkenntniss des Absoluten oder in der Form einer auf die Apostel zurückgehenden Geheimtradition auftreten, wird so die Wurzel gänzlich abgeschnitten, indem auch den Aposteln und Christus selbst keine Erkenntniss eines Neuen belassen, sondern auch das Apostolische und das von Christus selbst Herrührende, sowie alles Alttestamentliche, dem Kanon des reinen Monotheismus unterworfen wird und nur nach diesem ausgelegt werden darf, daher z. B. in den Rekognitionen der geschichtliche Ursprung und Anfangspunkt ihrer *traditio Moysi* (III. 75.) oder *veri prophetae* (I. 21.) gänzlich im Unbestimmten und Dunkeln gelassen, d. h. diese Tradition als ein

1) Das Nähere hierüber, namentlich über die dabei angewandten litterarischen Fiktionen, siehe in meiner Recension von Hilgenfeld's Schrift über die klementinischen Rekognitionen und Homilien in der Haller Litteraturzeitung.

Digitized by Google

Anfangsloses, Uraltes hingestellt wird (vgl. Hom. 3, 19: τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρυπτῷ ἀξίοις παραδιδόμενα). Dadurch hebt der Ebionitismus alle selbstständige Entwicklung und Fortbildung des Christenthums auf; aber er kommt dadurch zu den alt- und neutestamentlichen Religionsurkunden in dasselbe Verhältniss wie die Gnosis, er belässt sie, weil sie faktisch doch eine Entwicklung enthalten, nicht in ihrer wirklichen, empirisch vorhandenen Gestalt, sondern bildet sie um, ja verwirft sie zum Theil (den grössten Theil des Pentateuchs, das Prophetische und Paulinische), je nachdem es sein Kanon des ursprünglichen Monotheismus mit sich bringt; er legt also gleichfalls den Maassstab eines Begriffs, einer Idee an das Gegebene an, wie die Gnosis, mit der er ja z. B. die Unterscheidung unächter Zusätze im Gesetz von dem ursprünglich Göttlichen in ihm vollkommen gemein hat (vgl. Ptol. ad Flor. c. 4 mit Hom. 2, 38. Rec. I. 35. ff). In der Mitte zwischen diesem gnostischen Ebionitismus und der Kirchenlehre steht sodann was man vulgären Ebionitismus nennt, derjenige Ebionitismus, der den Kanon geltend macht, „der Schüler ist nicht über den Meister" (Epiph. haer. 30, 26.), der damit besonders das Festhalten am Ceremonialgesetz, sofern Jesus demselben noch unterworfen gewesen war, beweisen will (ebd.), ein Kanon, welcher auch in sonstigen vereinzelten Erscheinungen, z. B. bei den judaistischen Quartodecimanern vorkommt, die sich für ihre Ansicht auf den Vorgang Christi beriefen. Gegenüber dieser Art und Weise, das Traditionsprinzip bis zum Extrem entweder des vormosaischen Hebraismus oder des Mosaismus, wie ihn noch Jesus und die Urapostel beobachtet hatten, geltend zu machen, stimmte die Kirche wiederum mit der Gnosis überein, indem sie den gegenwärtigen Stand des Dogma's und Kultus festhielt, ohne eine ältere hinter ihm zurückliegende Tradition um ihres höhern Alters willen ihm vorzuziehen, oder indem sie den Begriff der ecclesiastischen, apostolisch-bischöflichen Tradition, nicht den einer von der bischöflichen möglicherweise auch verschiedenen rein apostolischen, aufstellte; sie setzte sich hier, wie es bei den Passahstreitigkeiten klar vorliegt, über apostolische Urkunden (Synoptiker) und Traditionen (Polykrates), welche für eine andere Sitte der Urzeit sprachen, geradezu hinweg oder liess sie doch bei Seite, und sie nahm ebendesswegen für das, was sie als die wahre Tradi-

Digitized by Google

tion ansah, das apostolische Ansehen nur im Allgemeinen, nur mittelbar in Anspruch, sofern hier namentlich Rom seine Stiftung durch Apostel, seine Apostolicität überhaupt geltend machte, um damit seinen Lokaltraditionen den Charakter apostolischer Dignität zuzuertheilen. Die Reihe der legitimen Bischöfe reicht bis zu den Aposteln hinauf; es ist folglich nicht denkbar, dass unter ihnen eine Abweichung von apostolischen Lehren und Einrichtungen hätte aufkommen können; auf diesem nur ganz allgemeinen Beweisverfahren beruhte die Auktorität, welche diese oder jene Kirche sich zuschrieb; die Akribie, mit welcher Kleinasien in der Passahfrage ganz bestimmt auf den positiven Vorgang der Apostel Johannes und Philippus sich beruft, ist eine ganz vereinzelt dastehende Ausnahme.

Was nun die Glaubwürdigkeit des Inhalts dieser Traditionen betrifft — so weit derselbe hier ohne weitläufigere Erörterungen, wie sie z. B. der römische Aufenthalt des Petrus erfordern würde, behandelt werden kann — so wird es zunächst bei Papias Niemand auf sich nehmen, die Aechtheit seiner vom Apostel Johannes überkommenen chiliastischen Reden Jesu, die Geschichtlichkeit seiner kleinasiatischen Wunder, wie Todtenerweckungen und dgl. (Eus. III. 39.), obwohl er diese von den Töchtern des Apostel Philippus haben will, oder gar die von Oekumenius aufbehaltene Erzählung über das ungeheure Anschwellen des Verräthers Judas (Strauss, Leben Jesu II. §. 128.) zu vertheidigen; geschichtliches Gewicht haben bloss seine litterarhistorischen Angaben (über Matthäus und Markus), bei welchen Chiliasmus und Wundersucht nicht ins Spiel kommen. Allein auch abgesehen von dem Inhalte seiner einzelnen Traditionen tritt uns gleich bei Papias das in historischer Beziehung durchaus unwahre und unrichtige Prinzip der Tradition entgegen, dass nicht die Ermittlung des objektiven Thatbestands auf dem Wege geschichtlicher Untersuchung, sondern der kirchliche Charakter des Trägers und Vertreters einer Ueberlieferung das Kriterium ihrer Glaubwürdigkeit ist. Dass „ein πρεσβύτερος dieses oder jenes sagt", diess ist für Papias überall die erste und letzte Instanz; die Möglichkeit eines Irrthums wird bei diesem Prinzip *a priori* gar nicht vorausgesetzt, und ebensowenig wird ein Unterschied gemacht zwischen objektiven, diesen πρεσβύτεροι selbst auf historischem Wege zugekommenen Angaben und bloss subjektiven, von ihnen selbst vielleicht

Digitized by Google

ursprünglich nur als individuelle Meinung ausgesprochenen Ansichten (wie z. B. die wohl nur aus der Kürze und Magerkeit des Markusevangeliums selbst abstrahirte Ansicht des „Presbyter" Johannes, dass dasselbe aus dem Gedächtniss, aus der blossen Erinnerung, in der sich Manches verwischt, niedergeschrieben worden sei, dahin zu rechnen ist); noch weniger aber fällt es dem traditionssüchtigen Sammler ein, sich zu vergewissern, ob die *λόγοι τῶν πρεσβυτέρων* oder *τῶν μαθητῶν τοῦ κυρίου*, die er sammelt, denselben auch wirklich angehören, da sonst seine Sammlung gewiss anders ausgefallen wäre. Die chiliastischen Gemälde vom Himmelreich sind auch dem Irenäus durch Presbyter aus dem Munde des Apostels Johannes selbs zugekommen (V. 33.); an sie reihen sich V. 5, 30 und 36 weitere eschatologische Lehren an von *πρεσβύτεροι τῶν ἀποστόλων μαθηταὶ* oder *κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότες*; ebenso haben nach ihren Angaben Johannes und andere Apostel das öffentliche Auftreten Jesu in sein 40—50stes Lebensjahr gesetzt (II. 22.) — eine gegen Lukas und das Hebräerevangelium doch nicht wohl haltbare und so auch nie zu allgemeiner Geltung gekommene Nachricht —; am bezeichnendsten aber ist sein Verfahren IV. 27—32, denn hier lässt er einen *presbyter*, der C. 27 *presbyter qui audierat ab his qui apostolos viderant et ab his qui didicerant*, C. 32 aber *apostolorum discipulus* heisst, die Einheit des alten und neuen Testaments gegen die bekanntlich von den marcionitischen Antithesen aufgestellten Einwürfe vertheidigen, welche aus den gesetzwidrigen Handlungen des israelitischen Volks (z. B. beim Auszug aus Aegypten) und einzelner Hauptpersonen der israelitischen Geschichte (z. B. Davids), so wie aus dem Widerspruch der Gerechtigkeit des alttestamentlichen Gottes mit der im neuen Testament geoffenbarten Barmherzigkeit gegen die Göttlichkeit des alten Testaments und des Weltschöpfers argumentirten. Es bedarf kaum der Bemerkung, dass die hier in aller Ruhe, als ob Beides dasselbe wäre, vor sich gehende Verwandlung eines dem zweiten Jahrhundert angehörigen Presbyters aus einem mittelbaren in einen unmittelbaren Apostelschüler, sowie (V. 33.) die des Papias in einen *ἀκουστὴς Ἰωάννου*, die Ungenauigkeit des Irenäus oder vielmehr das Streben seine bischöflichen Auktoritäten in apostolische zu verwandeln hinreichend beurkundet; für ihn, weil er zum Voraus von der Apostolicität aller Ansichten und

Digitized by Google

Aussagen der rechtgläubigen Bischöfe überzeugt ist, hat die Unterscheidung zwischen apostolischen und nachapostolischen Generationen derselben, so wichtig sie an sich ist, gar keinen Werth und kein Interesse; den gnostischen *νεωτερισμοί* gegenüber fällt ihm vielmehr die ganze seiner und ihrer Zeit vorhergehende Epoche ohne weitern Unterschied in den Einen Begriff der apostolischen Zeit, der Zeit, wo die apostolische Ueberlieferung noch eine unmittelbar von den Aposteln selbst aus von Mund zu Mund gehende war, zusammen, womit er Recht hat im Allgemeinen, sofern diese Epoche den Aposteln nach Zeit und Geist allerdings näher stand als die von ihm bekämpften Häretiker, aber Unrecht im Einzelnen, sofern er das Prädikat unmittelbarer Apostolicität nun ganz gleichmässig auf ihre einzelnen Erscheinungen anwendet, als ob eine an die Apostel hinreichende Zeit nicht auch ebensoviel Nicht- oder Unapostolisches enthalten könnte, als ob, weil Einiges apostolisch ist oder sein kann, Alles apostolisch (als ob Papias, weil er sonst dieselbe Stellung einnimmt wie Polykarp, desswegen auch sein Verhältniss zu den Aposteln theilen, als *ἑταῖρος Πολυκάρπου*, der den Johannes noch gehört, auch wie dieser *ἀκουστὴς Ἰωάννου*) sein müsste. Was sodann die V. 36 sich vorfindende Erwähnung der Worte Joh. 14, 2 *ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσι* von Seiten der dort ganz einfach als *οἱ πρεσβύτεροι* bezeichneten Gewährsmänner betrifft, so ist nicht nur der Schluss auf ein frühes Vorhandensein des johanneischen Evangeliums, den Weitzel (Passahfeier S. 279) daraus ziehen will, keineswegs begründet, da wir so eben unter diesen Presbytern einen Bekämpfer Marcion's, also einen Mann aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts gefunden haben; sondern es ist gerade dieser eschatologischen Tradition ein ziemlich spätes Alter anzuweisen, da die (dem vierten Evangelium widersprechende) Deutung der *μοναὶ πολλαὶ* auf drei verschiedene, neben einander bestehende, je nach Verdienst zugetheilte Orte der Seligkeit, *οὐρανός, παράδεισος* und *ἁγία πόλις* (*νέα Ἱερουσαλήμ*) offenbar als eine der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehörige, noch unter Justin herabgehende, beim Chiliasmus nicht mehr befriedigte, in ihn selber eingedrungene Ausgleichung der paulinischen Eschatologie mit der apokalyptischen zu betrachten ist. Ebensowenig kann der Angabe des Irenäus (II. 22.): *παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς* (*Ἰωάννης*) *μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων*

Digitized by Google

— wie unbestimmt lautet schon das χρόνων! —, einer Angabe, die beweisen soll, dass es in Kleinasien Presbyter gebe, die von Johannes selbst noch Ueberlieferungen erhalten haben konnten, unbedingter Glaube geschenkt werden, wenn wir sehen, dass V. 30 die Apokalypse unter Domitian gesetzt wird (*οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς* [!] *πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομιτιανοῦ ἀρχῆς*), und zwar auch diess in der Absicht, die von Irenäus vertheidigte Tradition über diese Schrift als möglichst jung und glaubwürdig erscheinen zu lassen. Beide Stellen haben, wie Joh. 21, 22 ff., den Zweck, den Apostel möglichst nahe an die Gegenwart heranzurücken und so diese in nähere Kontinuität mit ihm zu setzen; und zugleich ist die letztere mit ihrer unrichtigen Angabe über die Zeit der Apokalypse sehr dazu geeignet, das Maass historischer Glaubwürdigkeit, das an die Relationen des Irenäus zu legen ist, festzustellen und zu zeigen, dass „apostolische" Schriften bald früher, bald auch später gesetzt wurden, je nachdem man es so oder anders brauchte und passend fand [1]). Jedoch bei all dem ist es immerhin anzuerkennen, dass Irenäus das geschichtliche Dekorum im Ganzen nicht verletzt, dass er die unmittelbaren und mittelbaren Apostelschüler doch wenigstens dem Begriffe nach noch unterscheidet, und dass er den Aposteln, wenn auch nicht wirklich ihnen angehörige, so doch an sich über den Standpunkt der Urzeit nicht hinausliegende Elemente zuschreibt, dass er sehr oft nur den Personen seiner Presbyter das (auch ihren Lehren ein höheres Gewicht gebende) Ansehen unmittelbarer Nachfolger der Apostel zutheilt, ohne diese Lehren selbst überall für wirklich apostolische Aussprüche ausgeben zu wollen (so sehr auch hiemit wieder der falsche Kanon der Beglaubigung der Sache durch den Charakter der Person aufgestellt ist). Allein Dieses, wozu Irenäus noch nicht fortgeschritten ist, findet nun bei Klemens von Alexandrien in ganz extremer Weise statt, gerade wie bei Gnostikern und Ebioniten, und auch, wie wir sehen werden, unter dem Einfluss dieser beiden Richtungen selbst; er leitet

1) Hieher gehört auch die Behauptung des muratorischen Kanons, dass Paulus, dem Beispiel seines *praedecessor* Johannes folgend, an 7 Gemeinden Briefe geschrieben habe. Kann man sich bei dieser immensen Verwirrung der Chronologie über Erscheinungen wie die Petrus- und Klemenssagen noch wundern?

Digitized by Google

mittelst der πρεσβύτεροι, die seine Gewährsmänner sind, geradezu seine eigene, die alexandrinische Gnosis von den Aposteln selbst ab, und findet auch sonst in rein subjektiven Ansichten seiner Gewährsmänner unmittelbare Nachrichten aus der apostolischen Zeit selbst, macht, was Männer ihm überliefern, die vermöge ihres Zeitalters möglicherweise noch solche Nachrichten haben konnten, zu wirklichen apostolischen Traditionen, auch wenn die Unrichtigkeit derselben so klar als möglich auf der Hand liegt. Welcher Leser der Stromata des Klemens von Alexandrien wird in ihnen nach dogmatischer sowohl als ethischer Seite etwas Anderes erkennen, als ein Werk der letzten Zeit des zweiten Jahrhunderts, ein Werk, das seinem innersten Ursprung und Gehalt nach theils negativ, theils positiv durch die Gnosis von Basilides, Valentin, Marcion und vielen Andern bedingt ist, sofern es sich nicht nur polemisch mit der gnostischen Weltanschauung auseinandersetzt, sondern so weit möglich ihre idealistische Vergeistigung des positiven Dogma's, ihren philosophischen Spiritualismus in sich aufnimmt? und etwas Anderes als ein Werk, das diesem seinem objektiven Standpunkt entsprechend so gut oder noch mehr als das des Irenäus ein Produkt eigener, selbstthätig denkender Verarbeitung des christlichen Glaubens ist? Hören wir aber Klemens am Anfang seiner Schrift selbst, so ist Alles was sie enthält, nichts als ein εἴδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων ὧν κατηξιώθην ἀκοῦσαι λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῷ ὄντι ἀξιολόγων. Er hat nämlich, wie er weiter angibt, 1) im Occident, in Griechenland und Unteritalien, zwei solcher Männer, einen gebornen Cölesyrier und einen gebornen Aegypter, 2) im Orient (ἀνὰ τὴν ἀνατολήν) einen Assyrer (nach Valesius zu Euseb. H. E. VI, 14 Tatian) und einen gebornen Hebräer (nach Valesius den Theodotus, aus dessen Schriften Excerpte mit dem Namen διδασκαλία „ἀνατολική" unter Klemens Werken sich befinden; wenn nicht vielmehr Hegesipp anzunehmen ist, mit dessen Erzählung vom Tod des Jakobus die des Klemens vollkommen identisch ist, Euseb. II. 23 und 1.), und 3) einen in Aegypten selbst erst spät von ihm aufgefundenen Mann gehört, welcher Letztere der bedeutendste unter Allen gewesen und bei welchem er sich vollkommen befriedigt gefunden; unter diesem Letzten und Grössten ist wohl Pantänus zu verstehen, von welchem nach Euseb. VI. 13 besonders

Digitized by Google

die Hypotyposen des Klemens sehr Vieles enthielten, wie denn ganz dem so eben Angeführten entsprechend, in den *Eclogae* des Klemens aus den *scriptis prophetarum* c. 56 seiner Ansicht der Vorzug vor den gleichfalls angeführten Meinungen anderer Auktoritäten ertheilt wird. Zugleich geht, was für das Folgende von grosser Wichtigkeit ist, aus c. 56 und 48 dieser einzelne prophetische Stellen kommentirenden *Eclogae* hervor, dass dieselben nichts Anderes als Bruchstücke der nach Eusebius hauptsächlich in Kommentationen der ganzen Bibel bestehenden Hypotyposen (*adumbrationes*) selbst sind; denn in c. 56 nennt der Verfasser den Pantänus als seinen Lehrer und in c. 48 citirt er die *Ἀποκάλυψις Πέτρου*, was Beides nach Euseb. VI. 13. 14 in den Hypotyposen der Fall war [dass auch die *Excerpta ex scriptis Theodoti*, diese valentinianischen Studien, zu den Hypotyposen gehörten, wie Valesius glaubt, liesse sich nur dann beweisen, wenn gezeigt werden könnte, dass sie mit den *Eclogae* Ein Ganzes bilden]. Diese Männer nun haben gleichfalls ihre Lehre, von der uns Klemens einen Abriss geben will, nicht aus sich selbst geschöpft, sondern *τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας διδασκαλίας σώζοντες παράδοσιν εὐθὺς ἀπὸ Πέτρου καὶ Ἰακώβου Ἰωάννου τε καὶ Παύλου* [der auch hier zu unterst gesetzt wird] *τῶν ἁγίων ἀποστόλων παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεξάμενος* (*ὀλίγοι δὲ οἱ πατράσιν ὅμοιοι*) *ἦκον δὴ σὺν θεῷ καὶ εἰς ἡμᾶς* (das Bisherige Strom. I. 1. p. 274. sq.); die durch sie überlieferte, von Klemens niedergeschriebene Gnosis, nicht etwa bloss einzelne Lehren oder Nachrichten, sondern diese Gnosis stammt von den Aposteln her; die Apostel besassen bereits die vollkommene Gnosis (VI. 8. p. 648.); Christus hat (wie Eusebius II. 1 aus dem siebenten Buch der Hypotyposen anführt) „nach der Auferstehung Jakobus dem Gerechten, Johannes und Petrus“ — das möchte wohl von Hegesipp oder einem andern Ebioniten oder gar auch von den Ophiten sein (vgl. oben) — „die Gnosis mitgetheilt; diese haben sie den übrigen Aposteln überliefert, die übrigen Apostel aber den 70 Jüngern, unter welchen auch Barnabas war“ — während der Verfasser des Briefs Barnabä, den Clemens im Auge hat, die Gnosis als Eigenschaft des Christen überhaupt betrachtet und das dogmatische Ansehen der Apostel total ignorirt —, und von den Jüngern ist nun diese Gnosis *ἀγράφως* bis auf uns fortgepflanzt worden

Digitized by Google

(Str. VI. 7. p. 645: *ἡ γνῶσις δὲ αὐτὴ ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν.* cf. c. 15. p. 679.) Noch höher steigt unsre Verwunderung, die Apostel, namentlich Jacobum den Gerechten, zu *γνωστικοί* gemacht zu sehen, wenn wir die einzelnen Lehren berücksichtigen, welche die nichts als ächte Ueberlieferung versprechenden Schriften des Klemens enthalten. Erweckt es wohl grosses Vertrauen für diese Ueberlieferungen, wenn die Adumbrationen des Klemens zum ersten Brief Johannis (p. 1009 *ed. Pott.)* angeben: *Fertur ergo in traditionibus, quoniam Joannes ipsum corpus* (Christi) *quod erat extrinsecus tangens manum suam in profunda misisse et ei duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui præbuisse discipuli?* ist es wohl in dem Sinn der drei Urapostel, wenn Klemens Str. III. 7. p. 451 die Ansicht Valentins zu der seinigen macht: *Ἰησοῦς ἤσθιεν καὶ ἔπινεν ἰδίως, οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα· τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν* (wohl auf den „auferstandenen", aber nicht, wie es doch soll, auf den noch nicht auferstandenen Christus passend, daher es ganz zutrifft, wenn die Gnosis aus der Zeit nach der Auferstehung abgeleitet wird!)? Hat wohl Pantänus seine Lehre von der himmlischen Hierarchie *(ecl. proph.* 56.), von dem in der Sonne residirenden *ἄγγελος ἀρχοντικὸς (ib.;* eine wohl auf der Basis des *ἄγγελος ἐν ἡλίῳ* Apok. 19, 17 ganz frei gebildete Vorstellung), vom Aufenthalt der Seligen in der Sonne [1]) und ihrer Verwandlung in Engel (56 und 57), hat wohl Pantänus diess Alles *παῖς παρὰ πατρὸς ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων* überliefert erhalten? stammen wohl von den Aposteln auch die übrigen so

1) Um ein Beispiel dieser Art von Dogmenbildung zu geben, die nichts weniger als *παράδοσις* ist und doch durch die Konstruktion ihrer Sätze aus Schriftstellen sich das Ansehen der Schriftmässigheit giebt, führe ich das Verfahren des Pantänus im Einzelnen an. Auf Grund der Stelle Ps. 18, 6 *ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ* argumentirt er so: die *σκηνή* Christi sind die *πιστοί*, auf welchen er *ἐναναπαύεται;* da nun nach besagter Stelle das *σκήνωμα χριστοῦ* in die Sonne kommen soll, so werden also die *πιστοὶ ἐν ἡλίῳ τεθήσονται φωτεινοί.*

Digitized by Google

ganz absonderlichen Lehren der Hypotyposen her, von welchen Cassiodor (Pott. p. 1006) sagt: *Clemens multa quidem subtiliter, sed aliqua incaute locutus est,* so dass sich Cassiodor bei seiner Uebersetzung Manches auszulassen genöthigt sah, *ut exclusis quibusdam offendiculis purificata doctrina ejus securior possit haberi* (weswegen wir gerechte Ursache haben, ihm dafür zu danken, dass er obige doketische Stelle über den Leib Christi nicht auch epurirt hat)? oder die Lehren, wegen welcher Photius über die Hypotyposen urtheilt: *ἔν τισι μὲν αὐτῶν ὀρθῶς δοκεῖ λέγειν, ἔν τισι δὲ παντελῶς εἰς ἀσεβεῖς καὶ μυθώδεις λόγους ἐκφέρεται —, καὶ ταῦτα πάντα ἀπὸ ῥητῶν τινων πειρᾶται κατασκευάζειν τῆς γραφῆς* (auch dies ein Beweis für die Identität der Eklogen, und was das *μυθώδεις* betrifft, wohl auch der theodotischen Excerpte mit den Hypotyposen)? Sehen wir weiter, wie es mit den geschichtlichen Nachrichten steht, welche die Hypotyposen und zwar (nach Eusebius) wohl grossentheils auch unter Auktorität des Pantänus uns geben wollen. Die Eus. II, 9 erhaltene Erzählung über den Tod des Zebedaiden Jacobus enthält nichts Besonderes, obwohl auch sie die erst bei heidnischen Christenverfolgungen stattfindenden Verhältnisse (die Delation) voraussetzt; dagegen erzählte (Eus. II. 1.) das sechste Buch derselben, Petrus, Jakobus und Johannes haben nach der Himmelfahrt Christi, so sehr sie die *ὑπὸ τοῦ κυρίου προτετιμημένοι* waren, um die höchste Ehre nicht gestritten, sondern Jakobus den Gerechten zum Bischof von Jerusalem erwählt — wie klug hat hier der Ebionitismus dem Jakobus den Episkopat zugewendet, trotz der Unwahrscheinlichkeit, dass die jerusalemischen Apostel einen Bischof über sich gehabt! um nicht unter einander selbst in Streit über die Oberhauptsfrage zu kommen, wählen die drei Hauptapostel den Bruder Jesu zum Bischof; das fünfte Buch erzählte (Eus. I. 12.), der Kephas, den Paulus in Antiochien als Heuchler hingestellt, sei nicht Petrus, sondern einer der 70 Jünger gewesen — wie entgegenkommend hier auf der andern Seite die Bereitwilligkeit des Paulinismus, den Ebioniten ehrende Concessionen zu machen, ging es ja doch auf Kosten eines unbekannten Dritten! Ebenso wissen Klemens und der *μακάριος πρεσβύτερος* der Hypotyposen (Eus. VI. 14.), Paulus habe den Hebräerbrief geschrieben; aber theils aus Ehr-

Digitized by Google

erbietung gegen Christus, den *ἀπόστολος τοῦ παντοκράτορος πρὸς Ἑβραίους*, theils weil er schon der *ἀπόστολος ἐθνῶν* und somit sein Schreiben an die Hebräer ein *opus supererogatorium* war, theils aus Klugheit, um die gegen ihn argwöhnischen Hebräer nicht gleich zu Anfang des Briefs durch Nennung seiner bei ihnen minder wohlgelittenen Person vor den Kopf zu stossen, habe er sich nicht genannt, sich nicht als *Ἑβραίων ἀπόστολος* bezeichnet; weiterhin habe Lukas diesen von Paulus hebräisch geschriebenen Brief in einer griechischen Uebersetzung herausgegeben, daher der Hebräerbrief und die Apostelgeschichte dieselbe Farbe der Sprache und des Ausdrucks zeigen (?) — eine für den Stand der altchristlichen Kritik sehr bezeichnende Stelle; man will den Hebräerbrief zu einem paulinischen stempeln, man weiss für die dieser Annahme entgegenstehenden Schwierigkeiten, für den Umstand, dass Paulus sich nicht nennt und für die sprachliche Verschiedenheit des Briefs von den paulinischen, Gründe in Masse, dogmatische und litterarische, religiöse und Klugheitsgründe, mit leichter Mühe aufzufinden. Ein Gegenstück zu dieser Kritik des Hebräerbriefs bietet die von Grabe ohne Grund bezweifelte Angabe von Maximus in seinen Scholien zu Dionysius (cf. de la Rue ad Orig. c. Cels. IV. c. 53.), dass Klemens im sechsten Buch der Hypotyposen den von Aristo aus Pella verfassten Dialog zwischen Jason und Papiskus dem heiligen Lukas zugeschrieben habe, und so auch die bekannte Erzählung von der Entstehung unsres Markusevangeliums aus den Vorträgen des Petrus in Rom (Eus. II. 14. VI. 14.) und zwar zu Lebzeiten des Apostels, während Irenäus (III. 1.) und wohl auch Papias (*ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν*) die Abfassung desselben erst nach dem Tode des Petrus setzen, so dass dieser das Evangelium nicht mehr feierlich sanktioniren konnte, wie Klemens will, ein Interesse für den zweiten Evangelisten, das bereits auf die spätere Sage der Gründung der alexandrinischen Kirche durch ihn hinweist. An diesen Beispielen, die wohl alles aus den Hypotyposen Erhaltene umfassen, ist sehr leicht zu erkennen, worin die Weisheit der *μακάριοι πρεσβύτεροι* bestand; nicht in getreuer Ueberlieferung des Historischen, sondern in eigenmächtigen dogmatischen und litterarischen Kombinationen, welche die Lehre der Gegenwart mit der der Vergangenheit ausgleichen, die Widersprüche in

Digitized by Google

der Geschichte der Apostel heben, den Glauben an die Apostolicität gewisser Schriften mit ihrem nichtapostolischen Charakter in Einklang bringen sollten. Man sieht ferner sogleich, wie bunt bei Klemens die heterogensten Elemente, ebionitische, paulinische, gnostische Ueberlieferungen und Lehrmeinungen, durch einander laufen; man sieht, welchen empfänglichen Boden die Fiktionen des Ebionitismus über Jakobus, Paulus u. A. bei den „Katholikern" fanden, wenn und so weit sie dazu dienen konnten, den Häretikern gegenüber den kirchlichen Ueberlieferungen zur Stütze zu dienen; man kann sich gerade aus Klemens abstrahiren, in welcher Stellung zur kirchlichen Orthodoxie Erscheinungen wie die klementinischen Homilien sich befunden haben, nämlich in der Stellung willkommener Bundesgenossen, deren vereinzelte dogmatische Abweichungen kaum in Rechnung kommen konnten, wie denn Klemens nirgends einen Ebionitismus bekämpft und seine ganze Anschauung — entsprechend der Tendenz seiner Paulus theils ignorirenden, theils zurücksetzenden Traditionen — nichts als ein von allem empirischen Judenthum gereinigter, hellenistisch gnostischer, ohne Zweifel auf Anregung der Gnostiker[1]) aus dem in Alexandrien ursprünglich herrschenden Petrinismus[2]) herausentwickelter idealer Ebionitismus ist, der auch in Christus nur den Lehrer und das Vorbild sieht, und dessen Logoslehre nur eine quantitative Steigerung der schon von den Klementinen Christus angewiesenen übermenschlichen, zwischen Gott und Mensch vermittelnden Stellung ist. Eben dieses Bedürfniss, der häretischen Gnosis gegenüber eine apostolisch beglaubigte, zu Christus selbst hinaufreichende Gnosis aufstellen zu können, erklärt es vollkommen, wie Klemens die ebionitischen Traditionen über die Gnosis gerade der vorpaulinischen Apostel (worüber einfach auf die Rekognitionen und Homilien zu verweisen ist) anneh-

1) Man sehe ausser der schon angeführten Stelle Valentin's, wie Klemens auch sonst, z. B. in der Lehre von der Bedeutung der griechischen Philosophie für das Christenthum (Str. VI. 6. p. 641.), auf die Gnostiker als die Urheber seiner eigenen philosophischen Anschauungen zurückgeht.

2) Diess die Ursache, warum Basilides sich auf Petrus beruft und die klementinischen Homilien auf Alexandrien ein besonderes Gewicht legen (l. 9. vgl. Hilgenfeld Rekogn, S. 187. ff.)

Digitized by Google

men konnte. Auf der andern Seite aber hatte eben das durch den Gnosticismus angeregte Bedürfniss einer spekulativern Aneignung und idealern Auffassung des Christenthums, als sie der Ebionitismus und die gegebene Kirchenlehre (die „πίστις“) gewährte, diese gnostisirende Tendenz eines Pantänus, Klemens u. A. hervorgerufen, und auch diese obwohl von der Kirche keineswegs sich zu entfernen glaubende Gnosis erforderte nicht etwa blos den Häretikern, sondern namentlich den eigenen Glaubensgenossen gegenüber eine höhere Auktorität; sie hatte einen grossen Theil der kirchlichen Orthodoxie selbst zu ihren Gegnern, die ὀρθοδοξάσται, wie sie Klemens (Str. I. 9. p. 292.) nennt, Männer, die alle Philosophie vom Teufel ableiteten (VI. 8. p. 647.) und in der Dialektik einen gefährlichen Feind des Glaubens erblickten (VI. 10. p. 655. cf. I. 1. p. 278. 9. p. 291. ecl. proph. 35.); es musste daher den Vertretern christlicher Philosophie aufs Höchste darum zu thun sein[1]), ihre Bestrebungen durch eine über alle Angriffe erhabene Auktorität, durch die der Apostel und Christi selbst, legitimiren zu können. Dazu fand sich der Weg ganz einfach; das Bedürfniss nach dieser Auktorität trieb sie, die analogen Elemente apostolischer Lehre oder doch analoge Stellen biblischer Schriften (vgl. die Anm. S. 19.) aufzusuchen, und brachte sie so, nachdem solche Anhaltspunkte namentlich mit Hülfe allegorischer Hineininterpretirung des Eigenen in die Schrift, gefunden waren, zu dem Glauben, bei den Aposteln schon ganz dieselbe Gnosis zu haben, wie die, welche ihnen selbst der Gegenstand ihres höchsten geistigen Strebens war. Erlaubte man sich einmal einzelne dem eigenen Standpunkt nur irgend Berührungspunkte darbietende Aussprüche der Apostel aus ihren Schriften herauszureissen und überall den sogenannten geistigen Sinn an die Stelle des Buchstabens zu setzen (wie die Stromata durchgehends thun), so hatten freilich die Apostel die absolute Gnosis auch schon gehabt, und doch hatten nur „Wenige“, d. h. eben nur die gnostischen Allegoriker es gewusst; man fand sie in ihnen, weil man sie schon in ihnen voraussetzte, gerade wie man den Hebräerbrief als paulinisch voraussetzte und darnach die litterarischen Verhältnisse desselben sich

1) Cf. Ep. ad Diogn. c. 12.: ἀλλ' οὐ τὸ τῆς γνώσεως [ξύλον] ἀναιρεῖ, ἀλλ' ἡ παρακοὴ ἀναιρεῖ.

Digitized by Google

ganz apriorisch konstruirte, statt den einzig kritischen Weg, den aposteriorischen, zu gehen. Wie diese das Resultat immer schon voraussetzende Kritik alle etwa demselben entgegenstehenden Schwierigkeiten zu beseitigen weiss, davon mögen hier noch zwei andere sehr charakteristische Beispiele angeführt werden. H. E. I. 7 bringt Eusebius aus Afrikanus, der die Sache hinwiederum von den Verwandten Jesu haben will, die Erzählung bei, dass Herodes d. Gr. (den dafür diese Verwandten Jesu an einer andern Stelle desselben Kapitels zum Enkel eines Hierodulen am Apollotempel in Askalon gemacht haben, um ihm auch vollends sein idumäisches Halbblut zu nehmen), dass Herodes d. Gr. aus Eifersucht auf die ächten israelitischen Geschlechter die bisher in öffentlichen Archiven aufbewahrten Geschlechterregister verbrannt und so nur wenige Israeliten, unter diesen eben die Verwandten Jesu, die Namen ihrer Vorfahren gerettet haben. Man weiss nicht recht, soll diese Erfindung (vgl. die Ausll. a. a. O.) einen Vorzug dieser Familie, der sogenannten *δεσπόσυνοι*, vor den übrigen israelitischen Familien begründen, sofern letztere ihre Geschlechtsregister nicht mehr besitzen? oder soll sie die Sicherheit geben, dass die ungläubigen Juden nicht etwa selbst noch die offiziellen davidischen Geschlechtsregister im Besitz haben und daraus die davidische Abstammung Jesu oder auch die nahe Verwandschaft der Linie Jesu mit jenen *δεσπόσυνοι* angreifen können? oder endlich soll sie mit Rücksicht auf die mancherlei Anstände der synoptischen Genealogien etwaige Mängel derselben dem Herodes in die Schuhe schieben, sofern sie in Folge seines Verbrennungsbefehls nicht aus den öffentlichen Geschlechtsregistern, sondern nur aus Privataufzeichnungen und Privaterinnerungen geschöpft werden konnten? Offenbar ist das Letztere das Wahrscheinlichste; man kann mit Hülfe dieser Erzählung für solche Mängel den besagten Entschuldigungsgrund anführen, und gibt auf der andern Seite doch nicht zu, dass die Register der davidischen Familie gänzlich verloren gegangen sein sollten. Zugleich zeigt diese Erzählung, dass die *συγγενεῖς Ἰησοῦ κατὰ σάρκα* nicht, wie man schon geltend machte, ein Hinderniss für die Ausschmückung der Geschichte des Stifters mit mythischen Elementen waren; sie nahmen vielmehr gläubig an, was ihr Geschlecht verherrlichte, und ermangelten nicht sogar selber dazu beizutragen. Ebenso macht sich Eusebius selbst

Digitized by Google

bekanntlich ein Geschäft daraus, die Uebereinstimmung der Profanskribenten mit den biblischen Urkunden namentlich aus Josephus möglichst ausführlich nachzuweisen; er kann sich diess namentlich bei der Erzählung vom Tod des Herodes Agrippa nicht versagen. Allein hier ist nun der Uebelstand vorhanden, dass nach Josephus nicht ein Engel des Herrn (wie AG. 12, 23.) den Agrippa mit dem Tode bestrafte, sondern eine Eule sich über seinem Haupte niederliess, in welcher er den Vorboten seines nahen Todes erkannte. Was thut Eusebius, um die Einstimmung zwischen Lukas und Josephus nicht aufgeben zu müssen? er behält die ganze Erzählung des Letztern bei, setzt aber statt der Eule, so unpassend es ist, einen Engel, gerade wie er die Therapeuten des Philo zu christlichen Mönchen macht, um die frühe Verbreitung des Christenthums in Aegypten zu beweisen. Wenn Solches noch am dürren Holze geschah, was musste erst am grünen Holze, in der romantischen Frühlingszeit der zwei ersten Jahrhunderte, geschehen sein? Doch es bedarf keiner Analogien aus andern Schriftstellern, um das Verfahren des Klemens begreiflich und natürlich zu finden; kritische Strenge ist auch sonst nicht sein Charakter; er gebraucht, obwohl er Str. III. 13. p. 465 unsre vier Evangelien den andern vorzieht, doch daneben auch das Hebräer- und Aegypterevangelium, ja die apokryphischen Traditionen des Matthias (II. 9. p. 380.), obwohl er sie an einem andern Ort als Auktorität des Basilides und Valentin nichts gelten lässt (VII. 17. p. 765.), und er ist sich des Misslichen mancher seiner Traditionen für das Urtheil der kirchlichen Mehrheit, wie er selbst sagt, wohl bewusst, er erklärt Manches nur andeuten zu können, Manches sogar ganz verschweigen zu müssen, weil er „damit Kindern ein Schwert in die Hände geben", d. h. weil es für den Standpunkt des gewöhnlichen Bewusstseins gefährlich sein könnte (I. 1. p. 276.), ein Beweis, dass er auch Dinge, die an sich vom apostolischen Standpunkt — an diesem konnte die Mehrheit nicht Anstoss nehmen — unendlich fern waren, für apostolische Traditionen hielt und in diesen Voraussetzungen sich auch durch dogmatische Bedenken nicht irre machen liess. Am bestimmtesten aber tritt diese Tendenz, seine und seiner Vorgänger Lehren um jeden Preis zu apostolischen Traditionen zu stempeln, in einer Stelle hervor, welche zunächst ein Bewusstsein darüber zu enthalten scheint,

Digitized by Google

dass es der Natur der Sache nach doch nicht möglich ist, das Eigene und das Apostolische so ganz und unmittelbar zu identifiziren; es ist der Schluss der oben aus dem Anfang der Stromata angeführten Worte, wo nach ἦκον εἰς ἡμᾶς fortge fahren wird, τὰ προγονικὰ ἐκεῖνα καὶ ἀποστολικὰ καταθησόμενοι σπέρματα. Die apostolischen Traditionen werden σπέρματα genannt, Keime zu weiterer Entwicklung; es scheint darin diess zu liegen, dass Klemens selbst seine Gnosis nicht in der entwickelten Form, die er selbstthätig ihr gegeben hat, auf die Apostel zurückführen will, sondern nur ihrem wesentlichen Gehalte nach. Diess streng genommen, so ist damit die Ueberlieferung auf ein Minimum, auf ein blosses Ansich reducirt, es rührt von den Aposteln selbst nur das gnostische Prinzip überhaupt her, noch nicht die einzelnen gnostischen Lehren, und diess wäre dem wirklichen Sachverhalt vollkommen entsprechend, sofern bereits innerhalb der apostolischen Lehre ein Fortschritt zur Verinnerlichung und Vergeistigung der christlichen Lehre stattfindet. Allein wenn dem so ist, wozu denn die παῖς παρὰ πατρὸς fortgepflanzten Traditionen der fünf Presbyter, wozu diese schon ganz bestimmten, schon ganz fertigen Ueberlieferungen, die nicht erst einer Entwicklung bedürfen, ja sie nicht einmal zulassen, sondern einfache Annahme auf Treu und Glauben fordern und höchstens formell einer breitern und weitläufigern Exposition Raum geben? und warum wird zwischen jenen σπέρματα und dem, was das eigene Denken aus ihnen entwickelt hat, so ganz und gar nie unterschieden? warum wird statt dessen überall das Eigene, die klementinische Gnosis selbst unmittelbar und ausdrücklich als das schon Apostolische bezeichnet? Einfach deswegen, weil der ganze Zweck, um dess willen auf die apostolische Tradition zurückgegangen wird, der Zweck, eine höhere Auktorität für sich zu haben, vereitelt wäre, wenn mit der Kategorie des σπέρμα, mit dem Unterschied zwischen dem Ursprünglichen und dem frei daraus Abgeleiteten Ernst gemacht würde. Auch sonst drückt sich der wirkliche Thatbestand und Sachverhalt, vermöge dessen Klemens den Aposteln natürlich blos das gnostische Prinzip im Allgemeinen beilegen kann, weil ja „Gnosis“ immer eine selbstthätige Konstruktion des Glaubensinhalts, das gerade Gegentheil blosser Paradosis ist, in der Art und Weise aus, wie den Aposteln immer nur die Gnosis im Allgemeinen zugeschrieben wird,

Digitized by Google

ohne Näheres darüber anzugeben; allein was nun weiter nothwendig wäre, um diesem wirklichen Sachverhalt, dem gemäss namentlich bei Paulus wohl von einem, nur nicht entwickelten Prinzip der Gnosis gesprochen werden kann, näher zu kommen, nämlich die offene Anerkennung, dass man durch den paulinischen Vorgang zu dieser gnostischen Behandlung des Gegebenen sich berechtigt glaube, ohne damit auch für das Einzelne eine apostolische Auktorität in Anspruch zu nehmen, gerade dieses fehlt, Klemens kann nicht nur nicht, sondern will auch nicht, dass man zwischen Keim und Entwicklung, Prinzip und Ausführung einen möglicherweise zum Nachtheil der letztern ausschlagenden Unterschied mache, sondern die von ihm vertretene entwickelte Form der Gnosis soll eben die apostolische sein, diess wird rein *a priori* ohne alle historische Berechtigung behauptet und daher die Gnosis gerade denjenigen Aposteln, die sie nicht hatten, zugeschrieben durch blosses Behaupten und Versichern, kurz Alles geht darauf hinaus, die apostolische und nachapostolische Tradition, das Apostolische und das Eigene so zu amalgamiren, dass man nicht sehe, wo das Eine anfängt und das Andere aufhört.

Das Bisherige kann als ein Maassstab dafür dienen, was man davon zu halten hat, wenn auf die angebliche Reihenfolge der apostolischen παράδοσις durch Vater, Sohn und Enkel herab (παῖς παρὰ πατρός) ein so hoher Werth gelegt wird, wie es z. B. Weitzel in seiner Schrift über die Passahfeier gethan hat, der auch hier wie in der Evangelienharmonistik einen merkwürdigen Synkretismus von Kritik und Traditionsgläubigkeit übt, indem er überall die Motive des hohen Werthes, den diese oder jene Kirche sowohl auf eigene Traditionen als auf Uebereinstimmung der ihrigen mit denen anderer Kirchen legen musste, ganz richtig aus einander setzt, darin aber vielmehr ein Moment für als gegen die historische Glaubwürdigkeit solcher Ueberlieferungen erblickt und sie fast sämmtlich als geschichtlich wahre Nachrichten gelten lässt. Denn nicht viel besser steht es ja mit den meisten lokalen Traditionen einzelner Hauptkirchen. Unter diesen ist zwar der kleinasiatische Aufenthalt des Johannes hinlänglich gesichert, aber der römische des Petrus kaum besser verbürgt als die Gründung der antiochenischen Kirche durch ihn, welche bereits von den Rekognitionen erzählt wird und später von der orientalischen Kirche adoptirt worden ist (vgl. Schwegl. Nachap. Zeit. I. 317).

Digitized by Google

Es kann hier, wo wir es weniger mit der (durch die Baur'sche Kritik längst widerlegten) Sache selbst als mit dem Charakter der Lokaltraditionen zu thun haben, nur soviel bemerkt werden, dass auch kein einziger Bericht, auch die klementinischen Schriften nicht (wie aus der Epitome erhellt), irgend etwas anzugeben weiss, was Petrus in Rom gewirkt hätte, ausser den Fabeln von der Besiegung des Magiers Simon und der Einsetzung des Klemens zum Bischof, und dass die in der Fiktion eines römischen Märtyrerthums auch des Johannes sich ausdrückende Unersättlichkeit der römischen Kirche in Bezug auf den Besitz apostolischer στοιχεῖα oder στῦλοι genugsam zeigt, mit welchem Geist man es bei diesen Traditionen zu thun hat. Noch klarer liegt diess vor bei dem Versuch des Bischof Dionysius von Korinth im zweiten Jahrhundert auch seine Kirche zu einer petrinischen zu erheben. Die korinthische Gemeinde hatte schon einige Jahrzehnte früher sich die Demüthigung gefallen lassen müssen, von der römischen in dem sogenannten ersten Brief des Klemens (der nach seinen eigenen Angaben blos ein kirchliches Schreiben ist und mit der Person des Klemens ganz und gar nichts zu schaffen hat[1]) wegen ihres

1) Klemens stand wohl ursprünglich zu diesem Brief in keinem andern Verhältniss als zu dem Pastor Hermae, wo er Vis. 2, 4 als derjenige genannt ist, welcher die Schrift πέμψει εἰς τὰς ἔξω πόλεις, eine Bemerkung, die wohl die Zeit bezeichnet, in welcher der Pastor geschrieben sein sollte. Irenäus setzt den Brief blos in die Zeit von Klemens Episkopat; erst Klemens von Alexandrien, dessen Tendenz anonyme Briefe und Evangelien Apostelschülern zuzuschreiben wir schon kennen und für den dieser Brief besondere Wichtigkeit hatte wegen seines Inhalts, legt ihn dem ἀπόστολος Κλήμης bei (vergl. Hefele Proleg. III. b.). An seinem kirchlichen Charakter zu zweifeln ist kein Grund; er zeigt, dass die römische Kirche auch in der ersten Zeit des zweiten Jahrhunderts die „richtige Mitte" (Πέτρος καὶ Παῦλος) einnahm, die sie immer behauptet hat und die namentlich die Gnostiker nach Rom trieb. Ausserdem mag hier bemerkt werden, dass dieser Brief eine Aufklärung über das Schicksal des Hebräerbriefs in Rom gibt. Er beweist einerseits durch seine Verwandtschaft mit ihm die Wichtigkeit, die er in Rom gewonnen hatte, erklärt sich aber bereits (c. 7. 8), wie der Pastor, gegen die Verweigerung der μετάνοια, welche den Hebräerbrief später um sein Ansehen in Rom gebracht haben muss.

Digitized by Google

Unfriedens in Verfassungs- und Glaubensangelegenheiten zurechtgewiesen zu werden. Eine ähnliche Zurechtweisung (*νουθεσία* Eus. II. 25. s. unten) erfolgte von Seiten Roms unter dem römischen Soter und dem korinthischen Dionysius; sie fällt in die Zeit, da in Korinth (durch Eindringen der Gnosis) die Rechtgläubigkeit wankte, was nach Hegesipp unter dem Bischof Primus begonnen hatte (Eus. IV. 22), es scheint in ihr den Korinthern der Vorwurf gar zu grosser Nachsicht gegen die Häretiker gemacht worden zu sein. Der Bischof Dionysius wenigstens war nach Allem, was (Eus. IV. 23) von ihm übrig ist, nicht nur ein Vorkämpfer der Orthodoxie gegen die Gnosis, sondern auch ein ziemlich freisinniger Mann; hatte er doch den Bischof Pinytus von Gnossus aufgefordert, seine Gemeinde nicht zur *ἁγνεία* (Ehelosigkeit oder Monogamie im damaligen Sinn) zu treiben, und den pontischen Gemeinden, deren kirchlicher Rigorismus bekanntlich dazu mitgewirkt hatte, in Marcion das Bewusstsein vom Christenthum als der Religion der Gnade und Barmherzigkeit (*μετάνοια*, weswegen er nach Epiph. haer. 42, 3 eine dreimalige sündenvergebende Taufe gestattete) zu einseitig konsequenter Ausbildung zu bringen, dringend anempfohlen, reuige Sünder und Häretiker wieder zu Gnaden anzunehmen. Wie hilft sich nun Dionysius? Er rühmt die Milde und Liberalität, durch welche sich die römische Kirche von jeher ausgezeichnet — vielleicht gehört in diese Verhältnisse auch die von ihm aufgestellte Vermuthung, seine Briefe seien von Häretikern [zu ihren Gunsten] verfälscht worden, ein Kunstgriff der bischöflichen Diplomatie, der sich auch bei Cyprian findet — (a. a. O.), und gibt, um ebenso Rom ein Zugeständniss zu machen als die Ehre seiner Kirche zu retten, dem ganzen Streit die Wendung, die Römer haben durch ihre Zurechtweisung der Korinther das verwandschaftliche Band der beiden von Petrus und Paulus gestifteten Kirchen von Neuem angeknüpft [1]). Wenn Petrus wirklich Mitstifter der korinthischen Gemeinde gewesen war, warum braucht Dionysius dieses den Römern erst zu versichern? und warum gibt er es nicht einfach an,

1) *Ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.* Eus. II. 25.

Digitized by Google

statt die römische Wirksamkeit der beiden Apostel ihrer angeblichen korinthischen als beglaubigendes Gegenstück zur Seite zu setzen? In der That, Dionysius hatte so unrecht nicht, wenn er die römische Prätension, Petrus und Paulus haben in Rom zusammengewirkt, auch seinem Korinth zu gut kommen liess. Setzte Rom zu seinem Paulus den Petrus hinzu, warum sollte es Korinth nicht auch thun? gab es in Korinth nicht so gut als in Rom von jeher auch Petriner? und warum sollte Petrus, wenn er nach Rom zog, seine Reise nicht auch über Korinth gemacht haben, wohin ja schon vorher „hebräische" Apostel genug den Weg gefunden hatten (2 Kor. 11, 22.) mit Empfehlungsschreiben aus demselben Kreis, der einst dem Petrus nach Antiochien Abgeordnete nachschickte und vielleicht den Petrus selbst dahin beordert hatte, um Paulus daselbst nicht allein wirken zu lassen?[1]) Jedenfalls geht aus dieser Sache Folgendes mit Gewissheit hervor und wird auch durch die Passahstreitigkeiten und durch Joh. 21 bestätigt: das Interesse, eine apostolische Tradition für sich zu haben, war nicht blos der Gnosis gegenüber rege, sondern es war auch ein Interesse einzelner Hauptkirchen im Verhältniss zu andern, ein Interesse des Wettstreits um gleiche Auktorität und Berechtigung. Die Praxis der Bischöfe solcher Hauptgemeinden war die, einerseits den häretischen Parteien gegenüber mit andern Kirchen in völliger Uebereinstimmung zu sein und so theils die Macht der kirchlichen Gesammteinheit ihren Gegnern gegenüber zu verstärken, theils die eigene Auktorität durch die solidarische Verbindung mit den übrigen Auktoritäten zu erhalten, andrerseits

1) Selbst Weitzel (S. 141) lässt die Behauptung der Mitbegründung der korinthischen Gemeinde durch Petrus nur „auf einer alten Tradition darüber beruhen." Alten? was weiss denn der Brief des römischen Klemens von einer solchen Blutsverwandtschaft beider Kirchen (c. 47 vielmehr gerade das Gegentheil)? und warum soll sie denn gerade alt sein? ist denn die Ueberlieferung über den römischen Aufenthalt des Petrus alt? Und wenn Petrus faktisch nicht in Korinth war, so musste ja diese Tradition irgend einmal erfunden worden sein, und warum nun gerade in alter Zeit? warum nicht von Dionysius, da namentlich auch die römische Petrussage noch gar nicht durchaus konstatirt war, wie die Argumentationen des Cajus gegen Proclus beweisen?

Digitized by Google

aber innerhalb dieses solidarischen Verbands doch die eigene Selbstständigkeit (christliche Freiheit) möglichst zu behaupten; dieses Beides sucht Dionysius mit seinem *Πέτρος καὶ Παῦλος* zu erreichen. Ein Beispiel, wie das Interesse sich an die Auktorität anderer Kirchen und Bischöfe anzulehnen auf die sogenannte apostolische Tradition einwirkte, haben wir an dem Votum der palästinensischen Bischöfe in der Passahfrage, dessen Schluss nach Eusebius (V. 25.) so lautete: *δηλοῦμεν δὲ ὑμῖν, ὅτι τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἄγουσιν ἥπερ καὶ ἡμεῖς. παρ' ἡμῶν γὰρ τὰ γράμματα κομίζεται αὐτοῖς καὶ ἡμῖν παρ' αὐτῶν, ὥστε συμφώνως καὶ ὁμοῦ ἄγειν ἡμᾶς τὴν ἁγίαν ἡμέραν.* Waren sie dessen ganz sicher, dass, wie sie vorher angegeben, die ihnen zu Gebote stehende apostolische Tradition oder die Praxis ihrer Landeskirche von jeher dieselbe mit der aller andern Kirchen ausser der kleinasiatischen gewesen war, was sehr zu bezweifeln ist, da in Judäa gewiss das jüdische Passah noch mindestens bis zur Zerstörung des Tempels fortgeopfert ward, wozu diese Versicherung ihrer Uebereinstimmung mit Alexandrien? lautet die Art, wie dieselbe motivirt wird, nicht ganz so, als sollten etwaige Zweifel an der Uebereinstimmung der Palästinenser mit Alexandrien niedergeschlagen werden? und liegt nicht darin jedenfalls die Versicherung, die palästinensischen Bischöfe seien sich der Pflicht, mit ihren ägyptischen Brüdern in Uebereinstimmung zu sein, wohl bewusst, eine Anerkennung der alexandrinischen Superiorität, die auf eine Unsicherheit auf dem eigenen Gebiete sicher zurückschliessen lässt? Diese Versicherung und Anerkennung mochte ganz am Platze sein, sofern die katholischen Bischöfe Palästina's noch in vielen Regionen des Landes, das nach Epiphanius fortwährend Hauptsitz des Ebionitismus blieb, mit letzterem zu kämpfen und so die Hülfe benachbarter Vertreter des Katholicismus (wie z. B. später des Origenes) nöthig haben mochten. Statt also viel von der Glaubwürdigkeit und Wichtigkeit der „Tradition" zu reden, wäre es besser, vielmehr ein anschauliches Bild der kirchlichen Praxis, der Diplomatie zu erstreben, die sich mit der Einsetzung des Episkopats entwickelte, die uns bei Cyprian bereits in aller Reife und Vollendung entgegentritt, und deren Anfänge sich so bestimmt schon auf Erscheinungen, wie die Gegner des Paulus in Galatien, Korinth und Antiochien zurückführen lassen. Der Kunstgriff dieser

Digitized by Google

Gegner, zu behaupten, dass Paulus die Beschneidung predige, sollte doch beweisen, dass das Verfahren der Supposition und Fiktion schon alt ist und zwar gerade diejenige irenische Art derselben, welche den Gegner nicht angreift, sondern ihm die eigene Ansicht unterschiebt, an die Stelle des Gegensatzes überall die Einheit, das brüderliche Einverständniss setzt.

Die Tradition hatte also — in diesen Hauptsätzen fassen wir das Wesentliche zusammen — ausser dem Historischen, das ihr wirklich zu Grunde lag, zwei sie bestimmende Elemente, die wir der Kürze halber individuelles und universelles nennen können. Das individuelle war das lokale Interesse einzelner Kirchen, für ihre eigne Auktorität, in besondern Fällen auch für besondere von ihnen vertretene dogmatische oder rituelle Tendenzen (wie in der Passahfrage) einen Anhaltspunkt in der apostolischen Zeit zu haben; das universelle war, bei allen andern durch die Uebereinstimmung der Majorität als rechtgläubig anerkannten Kirchen selbst auch als rechtgläubig zu gelten, in ihrer Tradition von der Mehrzahl nicht abzuweichen. 1) Je besser die, zugleich in der Hauptsache mit der rechtgläubigen Majorität übereinstimmende Lokaltradition einer Kirche wirklich historisch begründet war, je gewisser und unbestreitbarer sie einen apostolischen Stifter hatte, von dem an ihre Entwicklung eine stetige, durch keine äusseren Umwälzungen unterbrochene und auch innerlich nur allmälige Veränderungen durchlaufende, gewesen war, desto indifferenter verhielt sie sich natürlich zu dem universellen Element (das sie selbst schon in sich hatte), desto entschiedener verharrte sie bei ihren zwar wie sie wusste lokalen, aber wie sie ebenfalls wusste apostolischen Traditionen (so Kleinasien). 2) Je weniger dagegen in einer Kirche der gegenwärtige Stand der Dinge schon alt, je weniger sein Zusammenhang mit dem Stand der apostolischen Zeit ein kontinuirlicher war, je mehr eine Kirche gewaltsame Umwälzungen und heterogene Entwicklungen durchlaufen hatte, desto mehr legte sie Werth auf ihre Einstimmung mit der in der Majorität herrschenden Tradition, desto weniger hatte sie brauchbare Lokaltraditionen, auf welche sie sich stützen konnte (so Palästina, wo bis auf Hadrian das altgläubige Judenchristenthum geherrscht hatte, und welches sich deswegen an Alexandrien anschliesst, wie umgekehrt in dem gleichfalls ursprünglich petrinischen

Digitized by Google

Alexandrien Klemens die palästinensischen Hauptapostel, freilich nicht die palästinensische Landestradition, zu seinen Auktoritäten macht). 3) Im besten Fall aber befand sich eine Kirche wie die römische (in kleinerem Massstab auch die korinthische), die von jeher die verschiedenen Richtungen des Christenthums (Judenchristenthum und Paulinismus, spekulativen Ebionitismus und den hauptsächlich nach Rom sich ziehenden Gnosticismus) in ihrem Schoosse vereinigt hatte, die dadurch (wie auf seinem Standpunkt schon auch der Römerbrief) stets genöthigt gewesen war, sie unter einander zu vermitteln und so von Anfang an einen universellern Typus in sich ausbildete, von Anfang an weniger lokale Beschränktheit an sich hatte. Hier fielen das universelle und individuelle Element ganz zusammen; der individuelle Charakter einer solchen Kirche war eben die Repräsentation der Universalität, daher in Rom das *Πέτρος καὶ Παῦλος (καὶ Ἰωάννης)*, der vermittelnde Brief des Klemens, der ebenso eine richtige Mitte einnehmende, die judaistische Härte der Bussdiszip in mildernde Hirte des Hermas, die Briefe Petri, mehrere vermittelnde paulinische Briefe, das Streben, die Häretiker zur Kirche zurückzubringen (später die Anerkennung der Ketzertaufe). 4) Endlich aber konnten auch beide Elemente in Gegensatz treten, und zwar entweder durch eine gegen die Weiterbildung des Dogma's und die daraus entstandene Universaltradition sich abschliessende, sich rein auf den historischen Standpunkt stellende Altgläubigkeit, der vulgäre (sogar die Beschneidung festhaltende) Ebionitismus, oder durch Verwerfung aller bisherigen Entwicklung wegen ihrer Kontinuität mit dem alten Testament, der Gnosticismus, der fast blos noch an Paulus einen historischen Anknüpfungspunkt sucht, oder durch einen zwischen diesen Beiden die Mitte haltenden Standpunkt, der gnostische Ebionitismus, der nicht die unmittelbare historische Ueberlieferung (das Ritualgesetz und den jüdischen Partikularismus), sondern nur das Wesen der ursprünglichen Tradition festhält. Aber auch diese einseitig individuellen Richtungen blieben nicht ohne Einfluss auf die Gesammttradition, wenn sie ihr nur nach irgend einer Seite hin brauchbare Elemente darboten. Der palästinensische Ebionitismus hat zwar nicht seine Verunglimpfung des Paulus als gebornen Heiden u. s. w. (Epiph. 30, 16; vgl. oben die Erzählung über Herodes d. Gr.), aber seinen Mär-

Digitized by Google

tyrer Jakobus, in Alexandrien sogar als wahren Gnostiker, in die kirchliche Tradition gebracht; der römische (gnostische) Ebionitismus, dessen Unterschied vom palästinensischen sich gerade auch darin zeigt, dass jener die Person des Apostels selbst verläumdet, dieser eine mythische, seine Tendenz symbolisirende Gestalt, den Zauberer Simon, an seine Stelle setzt, hat den Aufenthalt des Petrus in Rom und seinen hier sich vollendenden Sieg über den Magier der Gesammttradition und ebenso der römischen Lokaltradition als brauchbares Element geliefert, nur dass die Beziehung des Simon auf Paulus im kirchlichen Bewusstsein verschwand und die Sage der unmittelbaren Nachfolge des Klemens auf Petrus selbst nie die Oberhand über die paulinische Erzählung von Linus als dem ersten Bischof gewinnen konnte; und auch sonst muss eben die historische Zähigkeit des Ebionitismus manche Elemente aus der Urzeit, wenn auch das Wahre stets mit Falschem untermischt, konservirt haben, indem es z. B. auffallend ist, dass die Namen Nikodemus und *Θωμᾶς Δίδυμος* ausser dem vierten Evangelium nur Recogn. III. 68 und Clem. Hom. II. 1 sich wiederfinden (auch *Ναθαναὴλ*, der *ἀληθῶς Ἰσραηλίτης*, weist auf solche Quellen). Ebenso hat der Gnosticismus die Spekulation in die Kirche eingeführt, die christliche Philosophie erzeugt und in Klemens und Origenes hinlängliche Beweise dieses seines Einflusses auf die orthodoxe Kirche hinterlassen, er hat gewiss auch an andern Orten als Alexandrien zur Beseitigung des Chiliasmus, des Ritualgesetzes, zur Aufnahme der spiritualistischen Auffassung des alten Testaments, zur Feststellung des Prinzips der *παράδοσις* mitgewirkt. Und diese Anknüpfungspunkte, welche auch die rein individuellen (häretischen) Tendenzen dem Gesammtbewusstsein darboten, sind geeignet, uns manche auffallende Erscheinung des christlichen Alterthums zu erklären. Man fragt billig, wie konnten z. B. die Sagen von Petrus, Klemens, Simon, diese die Geschichte geradezu auf den Kopf stellenden Fiktionen, entstehen und je als glaubhaft erscheinen? Aus dem kirchlichen Gesammtbewusstsein sind sie nicht entstanden — diesem gehören auch die Klementinen nicht an —, das kirchliche Gesammtbewusstsein hat sich von Paulus nie so weit verirrt wie die Ebioniten; sie sind entstanden eben in solchen einseitigen, sich obstinat in sich verschliessenden Parteien und eben aus dieser ihrer alles Andere für unheilig und profan erklärenden,

Digitized by Google

eben um ihrer Abgeschlossenheit willen gegen die wirkliche Geschichte blinden und verstockten Einseitigkeit, die der Rektifizirung ihrer Beschränktheit durch den dogmatisch weitern und darum auch die verschiedenen Seiten des historischen Urchristenthums richtiger auffassenden Gesichtskreis des kirchlichen Bewusstseins ermangelte, und darum sind sie auch in dieses nur so weit sie ihm entsprechend und nützlich waren, übergegangen.

Dass aber dieses Letztere geschehen ist, dass das Gesammtbewusstsein den Ebionitismus viel weniger als den Gnosticismus vom Einfluss auf sich ausschloss, diess hatte — von den römischen Lokalinteressen abgesehen — seinen natürlichen Grund darin, dass im ersten Jahrhundert der Paulinismus an vielen Orten gar nie Eingang finden, an vielen sich nicht erhalten und auch in den ursprünglich paulinischen Gemeinden sich gegen das Judenchristenthum nicht in seiner Ursprünglichkeit behaupten konnte, wenn auch die apostolische Auktorität des Paulus und der die Beschneidung u. dgl. ausschliessende Universalismus des paulinischen Christenthums in Geltung blieb. Auf Rom und Kleinasien, wo das Erstere der Fall war, werden wir später zurückkommen; hier stellen wir zunächst diejenigen Momente zusammen, welche das Schicksal des Paulinismus in den ursprünglich paulinischen Gemeinden bestimmen mussten, so weit diess bei dem Mangel an geschichtlichen Dokumenten für die Entwicklung gerade dieser Gemeinden möglich ist. Die von dem Heidenapostel gestifteten Gemeinden befanden sich ihm und den judenchristlichen Aposteln gegenüber in einer ganz eigenen Lage. Paulus hatte die grössten Verdienste um die Verbreitung des Christenthums, er war der unmittelbare oder mittelbare Stifter der meisten Gemeinden des römischen Reichs, er war Gefangener, Bekenner, Märtyrer des Glaubens, und er hatte den von ihm bekehrten Heiden das Geschenk der Freiheit vom Ritualgesetz (und des versöhnenden Todes Christi) gebracht, das man sich nicht überall so leicht wie die unverständigen Galater wieder nehmen liess, was das spurlose Verschwinden der Beschneidung, das kluge Stillschweigen der Ebioniten über sie und auf der andern Seite namentlich Barnabas und Justin, diese von Paulus ganz unabhängigen Vertreter der christlichen Freiheit gegen das *jugum necessitatis* und die ceremonielle Aeusserlichkeit des Mosaismus, klar beweisen; die Homilien selbst geben an — und

es ist eher in noch weiterem Umfange zu nehmen, als sie es (gewiss höchst ungern) eingestehen — dass zuerst das falsche Evangelium von einem Irrlehrer verkündigt und erst seit der Zerstörung Jerusalems das wahre Evangelium im Geheimen ausgebreitet worden sei (II. 17.), eine Angabe, welche die fast allgemeine Anerkennung des Paulus als Apostels, die untergeordnete Stellung des Ebionitismus im ersten Jahrhundert klar in's Licht setzt und auch durch die Klagen des Petrus in seinem Brief an Jakobus über die weite Verbreitung der Häresie bestätigt wird. Aber die Freiheit vom Ritualgesetz ausgenommen war nun diese Anerkennung des Paulus in der Mehrzahl der Gemeinden nicht eine dogmatische, sondern eine persönliche; sie bestand in der Anerkennung des Paulus als des Stifters, der ihnen das Christenthum überhaupt gebracht hatte, der den Anfangspunkt ihrer christlichen Geschichte und Ueberlieferung, der namentlich den Träger und Gewährsmann ihrer Lokaltradition und ihrer Apostolicität bildete, Paulus hatte für sie mehr traditionelle als dogmatische Bedeutung, und zwar 1) wegen seiner Lehre, und 2) wegen der Auktorität, welche auch die mit Paulus in Konflikt gerathenen Apostel für das christliche Bewusstsein, auch ohne alle Opposition gegen Paulus, deswegen haben mussten, weil sie Apostel, weil sie insbesondere die unmittelbaren Jünger Jesu waren, und weil ihre dem Judenthum noch näher stehende Richtung das ergänzte, was der paulinischen Lehre abging, um sie zur einzig hinreichenden zu qualifiziren. In dogmatischer Beziehung nämlich konnte die spezifisch paulinische Lehre von der Rechtfertigung und der totalen Aufhebung des Gesetzes (ohne zwischen dem rituellen und ethischen Theile des Gesetzes zu sondern) nirgends auf die Länge Eingang finden und hat ihn auch nicht gefunden, sie ist namentlich (wie wir später an dem Beispiel des Philipperbriefs sehen werden) aus den deuteropaulinischen Briefen durchaus eliminirt, d. h. auf die Ableitung der Erlösung überhaupt (der Berufung) aus der Gnade und auf die Aufhebung des Ritualgesetzes reducirt, und späterhin z. B. von Irenäus auf eine für den Mangel an allem und jedem Verständniss des Paulinismus höchst bezeichnende Weise in die Lehre vom freien Verhältniss des Menschen zum Gesetz, von der Gesetzeserfüllung aus Liebe umgedeutet (IV. 12 und 27.); sie ist mit einem Worte niemals der beherrschende Mittelpunkt des urchrist-

Digitized by Google

lichen Bewusstseins geworden, sie ist nicht verstanden worden, weil die Voraussetzungen dazu gar nicht vorhanden waren, und weil die Bedürfnisse und das religiöse Interesse des Urchristenthums nach einer ganz andern Richtung hin gegangen sind. Bei den Judenchristen fand sie wenig Eingang wegen ihrer Anhänglichkeit an das Gesetz; bei den Heidenchristen aber eignete sie sich vollends nicht dazu, als das Eine und Wesentliche festgehalten zu werden, sie setzte ja nicht heidnische ἀνομία, sondern jüdischen Gesetzeseifer voraus, sie passte nicht für Heiden, sondern für Juden von ähnlicher unbefriedigter zelotischer Richtung, wie sie bei Paulus selbst stattgefunden hatte. Die bekehrten Heiden brauchten bei dem Zustande des religiös sittlichen Lebens, von welchem sie herkamen (man denke z. B. an die Adiaphorie der πορνεία A. G. 15, 20. 1 Cor. 6.) vor Allem erst ein Gesetz, ein Bewusstsein über das, was erlaubt und unerlaubt, recht und unrecht, mit dem Willen und der Verehrung Gottes verträglich und unverträglich ist, ein Bewusstsein über den sittlichen Charakter der christlichen Gottesidee, eine Erlösung nicht blos aus der Schuld der Sünde, sondern in erster Linie aus der Quelle der Schuld, aus der sündigen ἀναστροφὴ πατροπαράδοτος. Das paulinische Bedürfniss einer Freiheit vom Gesetz lag über ihren Standpunkt unendlich hinaus, sie bedurften erst der Zucht des Gesetzes, für sie war das Gesetz nicht etwas blos Negatives, nicht ein blosses Entwicklungsmoment, wie für Paulus, sondern das eigentlich Positive des Christenthums, dasjenige, was dem Christenthum den bestimmten Gehalt, mit welchem sich das christliche Leben erfüllen muss, ohne welchen es ein unbestimmtes, richtungsloses bliebe, erst hergibt und zum Bewusstsein bringt. Das Gesagte gilt zwar natürlich nicht von allen Individuen heidenchristlicher Gemeinden, es fanden sich immer auch Solche, welche gerade von der Freiheit und Geistigkeit des paulinischen Christenthums angezogen waren (1 Kor. 8.); allein bei der Mehrzahl konnte der Stand der Sache kein anderer als der angegebene sein; denn nur unter dieser Voraussetzung ist auf der einen Seite die paränetische Tendenz namentlich der Korintherbriefe, auf der andern aber die Erscheinung begreiflich, dass der Ebionitismus gerade in paulinischen Gemeinden den empfänglichsten Boden für seine Zwecke vorfand (Galatien und Korinth), eine Erscheinung, die darin ihren Grund hatte, dass die mit

Digitized by Google

dem Uebertritt zum Christenthume eingeschlagene ethische Tendenz, den langsamen Weg geistiger Verinnerlichung verschmähend, den äusserlichen Charakter formeller Gesetzlichkeit, sei es nun wie in Galatien nach der rituellen oder wie in Korinth nach der ascetischen Seite hin (1 Kor. 7, 1. ff.), annahm, eine Aeusserlichkeit, der wir in den betreffenden Gemeinden auch auf andern Gebieten, bei dem Charismenwesen (wie es in Korinth getrieben wurde) und eben bei jener Ausübung der christlichen Freiheit dem heidnischen Kultus gegenüber (8, 1. ff., 10, 14, ff., vgl. 7, 18.), begegnen. Und dann hatte ja die paulinische Lehre selbst ein Element, durch welches sie die einmal vorhandene gesetzliche Tendenz befördern musste. Man darf sich nämlich die Verhältnisse gar nicht so vorstellen, als hätte bei Paulus die Rechtfertigungstheorie so ganz den Mittelpunkt seiner Predigt unter der Heidenwelt gebildet, wie diess in zwei Briefen von ihm, in dem an die Galater und dem an die Römer, der Fall ist. Die paulinische Verkündigung musste, wenn sie ein vollständiges Christenthum geben wollte, Vieles enthalten, was mit der Lehre von der Aufhebung des Gesetzes durch den Tod Christi nicht unmittelbar zusammenhieng, sie musste Vieles, z. B. den Glauben an Einen Gott, als Gesetz aussprechen und überhaupt den ganzen Inhalt des Dekalogs zum Gesetz machen; innerhalb des Christenthums selbst, abgesehen vom Gegensatz zum mosaischen Gesetz, stellt sie ganz dieselben strengen Anforderungen, wie z. B. die Lehre Jesu bei den Synoptikern, Paulus selbst schärft nicht nur den *νόμος Χριστοῦ* (die Liebe) ein (Gal. 6, 2.), sondern den *νόμος* überhaupt in der Vergeistigung, die ihm schon Jesus gegeben hatte (5, 14. Röm. 13, 8—10.), er macht in den Korintherbriefen (vgl. Gal. 6, 7. ff.) die Forderung wirklicher Reinheit und Heiligkeit mit einer Härte geltend, die er später selbst zu mildern sich genöthigt sah, und fordert selbst zu ascetischer Weltentsagung auf. Im Römerbrief setzt er die Wahrheit seiner Lehre gerade darein, dass sie doch nichts Anderes sei als eine sichere Ermöglichung der Gesetzeserfüllung (c. 4—8.), die Gesetzeserfüllung ist der Zweck der Sendung und des Todes Christi, das Gesetz also ist das Wesentliche, das Gesetz ist der Maassstab der Annehmbarkeit oder Verwerflichkeit einer Lehre, und endlich hat ja seine Erlösungstheorie wesentlich auch die ethische Bedeutung, dass der Mensch durch die Gewissheit seiner Seligkeit, seiner Ver-

Digitized by Google

einigung mit Gott durch Christus der Macht des fleischlichen und weltlichen Prinzips entnommen und zu einem rein geistigen Leben „für Gott in Christus", zu einem Leben der δικαιοσύνη und des ἁγιασμός (Röm. 6. Gal. 5, 13—6, 10 und 1 Kor. 6.) emporgehoben sei. Für ein bisher ganz ausserhalb des jüdisch-christlichen ethischen Monotheismus stehendes, aus der ἀνομία herkommendes Bewusstsein gab so auch der Paulinismus nichts Anderes als eine Anschauung des Christenthums als derjenigen Religion, deren Zweck und Forderung die Erfüllung des Gesetzes ist; derselbe Paulinismus, der durch seine Lehre von der Aufhebung des Gesetzes durch den Tod Jesu, von dem νόμος als der δύναμις τῆς ἁμαρτίας das jüdische Bewusstsein im Innersten verletzte und zur ganzen Erbitterung nationaler Feindschaft gegen sich herausforderte, stellte der heidnischen ἀνομία den νόμος entgegen (z. B. 2 Kor. 6, 14.); die Heidenchristen, für welche eine Befreiung von ihm gar keinen Sinn und keine Bedeutung hatte, erhielten von Paulus faktisch eben den vom Rituellen gereinigten νόμος selbst sammt der Gewissheit der Sündenvergebung um des Todes Christi willen; die Aufhebung des Gesetzes war nicht der Inhalt der paulinischen Verkündigung, sondern die Voraussetzung, von welcher der Apostel bei ihr ausging, die Voraussetzung, auf deren Grund er seine Wirksamkeit nicht auf Juden beschränkte, sondern sie hauptsächlich Heiden zuwandte, und um der willen er von ihnen weder die Beschneidung noch das sonstige nationell jüdische Cerimonialgesetz verlangte, er verkündigte ebendeswegen von vorn herein nur ein freies und geistiges Gesetz (den „νόμος Χριστοῦ"), schon die Lehre des Paulus musste, so wenig er dogmatisch diesen Unterschied machte, faktisch auf Beibehaltung des geistigen Gesetzes unter Verwerfung des blos Nationalen und Rituellen hinauskommen [1]), und eben damit stellte auch er ein

1) Diess ist geradezu ausgesprochen 1 Kor. 7, 19.: ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ, vgl. Röm 2, 25—29. 12, 1. 2. So ist auch das δικαίωμα τοῦ νόμου (Röm. 8, 4.), der ἅγιος νόμος (7, 12.) etwas ganz Anderes und von Paulus ganz anders behandelt, als die ἀσθενῆ und πτωχὰ στοιχεῖα (Gal. 4, 9.); denn dort ist es das Sittengesetz des Dekalogus, hier das Ritualgesetz (V. 10.); jenes will Paulus selbst ἱστάνειν, dieses aber niemals. Der Sache nach besteht der Paulinismus blos in Aufhebung der Beschneidung, des Opferkultus und des einzigen

Digitized by Google

Gesetz auf, dessen Verletzung von der Seligkeit ausschliesst (1 Kor. 6, 9. ff., obwohl sie auch wiederum vergeben werden kann, was aber nicht blos Paulus lehrt), er arbeitete so theils direkt, theils indirekt (durch die ethische Tendenz seiner ganzen Lehre) darauf hin, dass die Heidenchristen eine Hauptaufgabe darin fanden (1 Kor. 7.), das Wesen und die Konsequenzen des christlichen Gesetzes sich immer mehr zum Bewusstsein zu bringen, er gebrauchte in dieser Beziehung selbst namentlich das alte Testament als Erkenntnissquelle (1 Kor. 10.), und stellte daher bereits das Christenthum als das wahre, höhere Judenthum dar (Gal. 6, 16.), er musste sie dadurch ebenso immer mehr auf das Interesse an der (synoptischen) Lehre Christi, d.h. der übrigen Apostel, hintreiben, und gerade je freier von positiven Bestimmungen seine Lehre auch nach ihrer ethischen Seite war, je mehr er in diesen Beziehungen das christliche Prinzip in seinen Gemeinden eigener, freier Entwicklung überliess, desto ungehemmter war der Spielraum und desto lebendiger der Trieb, solche positive Bestimmungen selbst erst zu finden und auszubilden. Der charakteristische Zug der paulinischen Gemeinden ist daher nicht etwa, was man zunächst unter Paulinismus versteht, ein traditionelles Festhalten der paulinischen Lehre, namentlich nach der Seite ihres Gegensatzes zum Judenthum, sondern die verschiedenartigste Mannigfaltigkeit der Entwicklung, das Nebeneinandersein der heterogensten Richtungen, die alle nur darin ihre Einheit haben, dass sie sämmtlich Bestrebungen sind, das christliche Prinzip nach dieser oder jener Seite sich anzueignen, seiner Konsequenzen sowohl für die religiöse Anschauung der Dinge als für die praktische Gestaltung des Lebens inne zu werden, in den objektiven Inhalt des Christenthums sowohl nach seiner metaphysischen (*σοφία, γνῶσις*), als nach seiner praktischen Seite einzudringen, statt bei der blossen Versöhnungsthatsache (dem *Χριστὸς ἐσταυρωμένος*) stehen zu bleiben. Für Paulus

---

Rechtes der Juden auf das Christenthum, in Aufhebung dessen, was die für Alle gleiche Gnade Christi überflüssig macht (der jüdischen Praerogative); auch Rituelles lässt er noch zu, sofern es nicht ein verdienstliches Werk sein will, sondern Bedürfniss des subjektiven religiösen Standpunkts ist (Röm. 14.): anders die Briefe an die Hebräer und Kolosser, welche hier konsequenter sind als Paulus.

Digitized by Google

selbst war die Wahrheit des Christenthums eine einfache, ihm mit seiner Bekehrung zu Christus unmittelbar gegebene subjektive, individuelle Gewissheit, er blickte erst von dieser subjektiven Gewissheit aus auf den objektiven Charakter des Christenthums hinaus, er vermittelte sich seinen Glauben nicht erst durch ein explicirtes Bewusstsein der objektiven Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums (1 Kor. 1 und 2.), ihm ist namentlich alles Bewusstsein, sich ein Gesetz gegenüber zu haben, in dem einfachen, totalen Hingegebensein seines Ichs an Christus verschwunden (vgl. Gal. 2, 19. ff., 6, 14.); allein wo diese subjektiven Bedingungen nicht vorhanden sind, wo kein solches unmittelbares Aufgegangensein der Person im christlichen Prinzip stattfindet, sondern das Bewusstsein, auch nachdem es im Allgemeinen dasselbe in sich aufgenommen, doch immer noch in der vollständigern Aneignung desselben begriffen bleibt, da ist die Sache gerade umgekehrt, da ist das Objektive das Prius, da hat das Ich die Gewissheit des Christenthums als des Göttlichen, weil es sie nicht schon in sich selbst hat, in seinem objektiven Inhalt, in dem Bewusstsein, dass und inwiefern es das Göttliche sei, in dem Bewusstsein der Wahrheit und übermenschlichen Erhabenheit und Vollkommenheit seines Gehalts (dessen was es lehrt, verheisst und verlangt), in dem Glauben an das Christenthum als an eine objektive Macht, welche um ihres an sich seienden göttlichen Wesens willen unbedingte Anerkennung in Anspruch nimmt; daher von Anfang an im ganzen Urchristenthum und besonders in paulinischen Gemeinden die Tendenz auf *γνῶσις*, auf entwickelte Einsicht der alleinigen Göttlichkeit des Christenthums. Dieses Streben aber drängte nicht nur die (paulinische) Gesetzescontroverse zurück, sondern entschied sie zuletzt dem Resultat nach gegen Paulus. Denn unter den verschiedenen Momenten, durch welche es sich die Gewissheit der Göttlichkeit des Christenthums vermittelt (z. B. durch sein unmittelbares Gegebensein von Gott Hebr. 1, 1. 1 Joh. 1, 1.), war, namentlich dem Heidenthum gegenüber, der ethische Charakter des Christenthums, die überweltliche Erhabenheit seiner ethischen Gesetzgebung das gewichtigste und zugleich unmittelbar gewisseste, so dass mithin auch von dieser Seite her Alles auf die Auffassung des Christenthums nach seiner gesetzlichen Seite hintrieb; das ganze erste und zweite Jahrhundert erkennt im Christenthum die wahre und vollkom-

Digitized by Google

mene Offenbarung Gottes hauptsächlich insofern, als es der Menschheit nicht nur (dem rituellen Mosaismus gegenüber) ein geistiges, d. h. freies, sondern auch (der bisherigen Religion und Sitte gegenüber) ein „geistliches, heiliges", den Menschen über Sinnlichkeit und Welt und damit über das Vergängliche erhebendes, ihn der Ewigkeit und Vereinigung mit Gott versicherndes Gesetz gebracht hatte; das Gesetz ist für das Urchristenthum, dem es ja, weil es selbst ein Neues und vielfach Angefochtenes ist, darum zu thun ist, sich seiner Wahrheit und Göttlichkeit fortwährend zu vergewissern, eben das Kriterium dieser seiner Göttlichkeit und damit auch seiner Kraft selig zu machen. War aber diess einmal der Fall, so konnte man die subjektive, individuelle Heilsgewissheit in nichts Andres setzen, als in die wirkliche, reale Angemessenheit des Willens an dieses Gesetz, das Maass des Rechtthuns ist auch das der Seligkeit, die wirkliche, faktische Selbstentäusserung an Gott ist es, was dem Menschen allein die Seligkeit und die Gewissheit derselben zuwegebringt, und damit ist das Prinzip der Rechtfertigung durch den blos ideellen Glauben schlechthin aufgehoben, an die Stelle der idealen eine reale, durch den Menschen selbst hervorzubringende Heilsgewissheit gesetzt, an die Stelle des Glaubens wieder die Werke (jedoch ohne Ausschliessung der Sündenvergebung) getreten, ohne dass hiedurch in das Bewusstsein irgend eine Entzweiung (wie die paulinische Entzweiung mit dem νόμος) käme; es hat vielmehr in dem Gesetz um so gewisser den Willen Gottes selbst, mithin um so gewisser die Möglichkeit der Vereinigung mit Gott selbst, je mehr dasselbe unbedingte Erfüllung, unbedingte Heiligkeit und geistige Vollkommenheit fordert, und es setzt die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung einfach deswegen voraus, weil das Gesetz sie voraussetzt (vgl. 1. Joh. 1, 5. ff.); kurz das Urchristenthum hat die Heilsgewissheit eben in der Absolutheit des Gesetzes, nicht in einer ideellen subjektiven Versöhnung, sondern in dem objektiven göttlichen Inhalt der Offenbarung (vgl. Planck Jud. u. Urchristenthum S. 449 ff.) [1]). So wenig mithin das ganz individuelle

1) Man vergleiche zu allem bisherigen die Synoptiker, den Hebräerbrief, die Briefe an die Kolosser (besonders 1, 9. ff.) und Epheser (4, 17—24.), die Briefe Petri (namentlich 1 Petr. 1, 14—25), vor allem aber den ganzen ersten Johanneischen Brief,

Digitized by Google

paulinische Glaubensprinzip irgend in weitern Kreisen Anknüpfungspunkte fand oder irgend den vorhandenen und sich bildenden religiösen Bedürfnissen entsprach, so entschieden war die angegebene Richtung auf das Gesetz durch die ganze damalige Weltstellung des Christenthums auch äusserlich zur Nothwendigkeit gemacht. Die Allseitigkeit, mit welcher die heidnische Religion jeden Moment des Lebens mit ihrer Kultsymbolik verschlungen hatte, machte es

---

dessen fortwährend sich wiederholendes Thema ist: Christus ist erschienen, um als Bedingung der Gemeinschaft mit Gott die δικαιοσύνη, die wahre, thätige Reinheit (φῶς, ἁγνεία) und Liebe zu offenbaren; folglich haben wir die Gewissheit dieser Gemeinschaft oder der Seligkeit durchaus in nichts Anderem, als in unserer wirklichen δικαιοσύνη, ἀγάπη u. s. w.; der Glaube, die Anerkennung Gottes und Christi, gehört natürlich auch dazu, aber ohne entsprechendes Thun ist er, wie aufs Dringlichste eingeschärft wird, unwahr und nutzlos, und ebenso tritt das Sühnopfer Christi nur bei leichtern Sünden und unter Bedingung des Bekenntnisses rettend hinzu. In dem Satz ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα ist in der That Alles enthalten, was oben über die Bedeutung des Gesetzes für das Urchristenthum bemerkt worden ist. Ebenso gibt Justin immer diess als Vorzug und als Zweck des Christenthums an, ἵνα τοῦτον τὸν χριστὸν ἐπιγνόντες καὶ λουσάμενοι τὸ ἐπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν λουτρὸν ἀναμαρτήτως λοιπὸν ζήσητε (dial. c. Tr. c. 44), sofern nur diejenigen selig werden, welche τὸν θεὸν δι' ἔργων ἔπεισαν ὅτι αὐτῷ εἵποντο (ap. mai. 8. ch. 10. 21. 61 u. s.); diese ἔργα aber sind keine Ceremonien, sondern geistige ἔργα, nicht äusserer, innerer Gottesdienst; das christliche Gesetz ist kein rituelles, sondern ein geistiges, ewiges, der geistigen, sittlich vollkommenen Natur Gottes angemessenes Gesetz (dial. 12. ff. 18. ff. 43. ff. ap. mai. 10. 13. 6. 14 u. s.). Vgl. damit die ἔργα Eph. 2, 9. Tit. 2, 11 — 14, die Apologeten überhaupt, Klemens Al., die Schilderung der Christen bei Plinius, und besonders die schon in den Korintherbriefen beginnende Wichtigkeit der Kirchenzucht, Bussdisciplin, welche durch die beiden ersten Jahrhunderte hindurch fortwährend die Kirche bewegte und ein Hauptbeweis für das oben Gesagte ist, ohne bis jetzt gehörig beachtet zu sein (vgl. Hebräer- und Epheserbrief, Apokalypse und 1 Joh., Hermas, Montanismus, Marcion u. A.). Sogar die *regula fidei* bei Tertullian *præscr.* 13. *de virg.* 1 enthält zwar das *praedicasse novam legem*, aber nichts von Erlösung und Versöhnung.

Digitized by Google

nothwendig, das christliche Leben durch bestimmte Normen von all diesen heidnischen Elementen zu reinigen und an ihre Stelle eine Sitte zu setzen, die allem Thun das christliche Gepräge aufdrückte, und die bei Tertullian schon bis in Kleinste (Gebet, ja Bekreuzung bei allen Handlungen *orat. 25. f. cor. mil.* 3.) ausgebildet ist; und ebenso war bei dem innerlich noch fortwirkenden Gefühl nationaler Zusammengehörigkeit mit den Heiden, bei der unbewussten Gewalt, welche die alte Sitte und Sinnesweise noch üben musste, bei der fortwährenden Berührung mit dem heidnischen Leben und Kultus, welche das Zusammenwohnen mit den Heiden von selbst mit sich brachte und welche durch politische, bürgerliche, freundschaftliche und vollends Familienverhältnisse stets frisch und lebendig erhalten wurde, das Heidenthum noch immer eine auf das christliche Bewusstsein auch wider Wissen und Willen einwirkende dämonische Macht, als welche es ja eben von den Christen selbst angesehen wurde, und da galt es nun nicht blos jene symbolische Selbstunterscheidung des Christenthums vom Heidenthum in Sitte und Ceremonie zu fixiren, sondern auch durch feste Institutionen, besonders durch Zurückführung der Strenge des israelitischen Gesetzes gegen alle religiöse und sittliche Gemeinschaft mit dem Heidenthum die stets wieder eindringende Gewalt des Geistes und der Geister des Heidenthums zu brechen und ferne zu halten (so schon Paulus 1 Kor. 10), auch da handelte es sich nicht um blossen Glauben, sondern um realen Widerstand gegen eine ungöttliche Macht, um Verpflichtung des Willens zur unbedingten Unterwerfung unter ein Gesetz, das alle Ansteckung durch heidnische Sitte und Lebensanschauung verhüten sollte. Und in allen diesen Beziehungen war zwar bereits Paulus selbst mit den vorhandenen Bedürfnissen Hand in Hand vorwärts gegangen; aber der eigentliche Nerv gesetzlicher Bestimmtheit fehlte seiner Lehre, sie war zu ideal, sie wollte den Menschen mit Einem Sprung über alles Weltliche zum Einssein mit Gott erheben, sie „hoffte", aus der Gewissheit der Erlösung werde sich auch ein göttliches, geistliches Leben in den Erlösten entwickeln (Röm. 8, 1. ff.), statt dasselbe direkt als erstes Postulat aufzustellen, sie kämpfte gegen das, was jetzt gerade die Hauptsache war, gegen die Werke, gegen das Praktische, das dem Christenthum mit dem Judenthum gemeinsam ist; sie vermochte es nicht (wie der Ebionitismus ganz

Digitized by Google

richtig einsah), die Geister zu vereinigen und zu concentriren, sondern sie löste auf, sie schied und trennte sie vielmehr durch den Riss, den sie in die bisherige Uniformität des Glaubens gemacht, und durch die Freiheit und die Anregung, welche der Entwicklung des individuellen Erkennens von ihr fortwährend gegeben wurde; was Wunder daher, wenn das christliche Bewusstsein sich den Urapposteln mit ihrem Festhalten am Gesetz, mit ihrer realistischen praktischen Tendenz zuwandte und an vielen Orten sogar den Extremen dieser Richtung, den Eiferern für das Ritualgesetz, in die Hände fiel? Mag es sich mit dem Apostelkonvent des Lukas verhalten wie es will, der ganze Zustand der Christenheit in der apostolischen und nachapostolischen Zeit beweist es hinlänglich, dass das Christenthum nicht blos als Erlösung, sondern als Gesetz aufgefasst wurde. Musste schon Paulus in diese Richtung eingehen und von den Konsequenzen der christlichen γνῶσις und ἐλευθερία abrathen, wie viel mehr musste dieselbe da vorherrschen, wo er nicht selbst unmittelbar eingriff und wirkte! Allein auch abgesehen von dieser Unfähigkeit der paulinischen Lehre, unter den damaligen Verhältnissen Eingang zu finden und die Bedürfnisse der Zeit durch sich allein zu befriedigen, konnten für das Gesammtbewusstsein die übrigen Apostel durch ihre Konflikte mit Paulus an ihrer Auktorität nichts verloren haben. Paulus hatte ihnen eine solche, als er nach Jerusalem reiste, um zu sehen μὴ εἰς κενὸν τρέχει ἢ ἔδραμεν, selbst noch eingeräumt und ihnen auch später das apostolische Ansehen durchaus nicht streitig gemacht; das Ansehen des Paulus selbst in seinen Gemeinden beruhte auf nichts Anderem als auf dem Prinzip der Tradition, auf dem Umstand, dass er ein unmittelbarer Apostel Christi (in seiner Weise) war oder als solcher galt, ein Prinzip, welches seinen Kollegen ebenfalls zu gute kommen musste. Für die Gemeinden, so weit nicht hie und da Einzelne sich individuell zum spezifischen Rechtfertigungsprinzip dieses Apostels hingezogen finden mochten, standen also Paulus und die palästinensischen Apostel zum Mindesten gleich; ja einen Vorzug hatten die Letzteren immer daran, dass sie die unmittelbaren Schüler des Herrn, ihre Verkündigung somit nichts ihnen Eigenes, sondern der unmittelbare Ausdruck der Lehre Christi selbst und die letzte Quelle alles Christlichen war, für die Gemeinden nicht nur, sondern auch für Paulus selbst, der ja

Digitized by Google

seine *παραδόσεις* zuletzt auch von Niemand hatte als von den Urposteln. Und von hier aus sind nun zwei Fälle möglich; entweder stellte man Paulus und die Urapostel neben einander, oder verwarf man den Erstern und nahm für die Letztern unbedingt Partei. Sowohl die Natur der Sache als die Geschichte zeigt, dass Beides stattgefunden hat. Was die erstere betrifft, so konnten dem Bisherigen zufolge die Urapostel den Rang neben und über Paulus haben, auch ohne dass diess irgend Feindseligkeit gegen den Heidenapostel zu involviren brauchte; die Beigesellung des *Πέτρος* zu *Παῦλος*, ja die Voranstellung des Erstern vor dem Letztern bezeichnet schon an sich ganz und gar nicht ein Verdrängtsein des Paulus aus seiner Auktorität überhaupt, sondern nur aus seiner ersten oder einzigen Geltung durch Aufnahme auch der petrinischen Auktorität und Tendenz. Wo Paulus gar nicht mehr anerkannt wird, da heisst es auch nicht mehr Petrus und Paulus, sondern Petrus und Simon der Magier, das *Πέτρος καὶ Παῦλος* bezeichnet also nicht die ebionitische Tendenz einer Gemeinde, sondern immer eine Kombination der beiderseitigen Standpunkte [1]); es beweist, dass man das spezifische Merkmal des Ebionitismus, den Hass gegen Paulus, von sich weist und sich des Vorzugs des Christenthums vor dem Judenthum, den der Ebionitismus nie zugibt, der Freiheit vom Ritualgesetz, der Gültigkeit des Opfers Christi wohl bewusst ist. Man erstrebte, wo diese Kombination stattfand, nichts Anderes, als die Totalität des christlichen Inhalts; man wollte, was Paulus selbst verlangt

1) Dieses *Π. καὶ Π.* hat z. B. der den Heidenapostel doch gewiss theils persönlich, theils dogmatisch hinlänglich respektirende erste Brief des Klemens; er hat auch den *Πέτρος*, weil er die paulinische Rechtfertigungslehre durch die Lehre von der Nothwendigkeit der Werke zu ergänzen strebt. Man sehe, wie er selbst über dieses Nebeneinanderstellen beider Apostel urtheilt c. 47: *Ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. Τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν; Ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν περὶ αὐτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπολλώ, διὰ τὸ καὶ τότε προσκλίσεις ὑμᾶς πεποιῆσθαι. Ἀλλ' ἡ πρόσκλισις ἐκείνη ἧττονα ἁμαρτίαν ὑμῖν προσήνεγκεν· προσεκλίθητε γὰρ ἀποστόλοις μεμαρτυρημένοις κ. τ. λ.* Er tadelt das einseitige Parteinehmen, findet es aber ganz in der Ordnung, dass man sich nicht blos mit Einem Apostel begnügt.

Digitized by Google

hatte, nicht Schüler des Paulus, sondern aller Apostel, d. h. Christi selbst, nicht *νήπιος*, sondern *τέλειος* (1 Kor. 2, 6. 3, 1. Hebr. 5, 14.) sein; das einseitige, blos von *pro* oder *contra* wissende Parteiergreifen für den einen oder andern Apostel nahm immer auch in dem Maasse ab, als sich im Fortschritt der Zeit dieses Bewusstsein der christlichen Freiheit (Mündigkeit), wie es Paulus z. B. 1 Kor. 3 selber will, das Bewusstsein des in Allen gleichen Geistes, des unmittelbaren Verhältnisses des Einzelnen zu Christus entwickelte. Die Apostel, und zwar gerade Paulus selbst, wirkten nicht blos traditionell, sondern auch belebend, die Selbstständigkeit des christlichen Erkennens anregend (1 Kor. 2. 8. 12.); je mehr auf Seiten der Gemeinden dieser Erfolg wirklich eintrat, desto freier und universeller und ebendamit auch desto anerkennender verhielt man sich zu den einzelnen Aposteln, desto mehr hielt man nicht sowohl am Buchstaben der Lehre als an der apostolischen Auktorität eines Apostels überhaupt fest, um an ihr eine Stütze des eigenen Ansehens, der kirchlichen Tradition gegenüber von den Häretikern, der Lokaltradition gegenüber von andern Kirchen zu haben (wie es z. B. Rom noch heute mit Petrus und Paulus thut). Die geschichtliche Nachweisung, dass und inwiefern diese friedliche Kombination des Petrus und Paulus, diese Ergänzung beider Standpunkte durch einander wirklich stattgefunden hat, wird später folgen; hier bemerken wir nur so viel, dass sie von Anfang bis Mitte des zweiten Jahrhunderts, d. h. ehe die Gnosis die antinomistischen Konsequenzen des Paulinismus zum Bewusstsein erhob, das bei Weitem Vorherrschende gewesen ist, und dass sie schon seit dem Tod des Paulus ihren Anfang genommen hat; hätte das Gegentheil stattgefunden, wäre Paulus aus seiner Geltung verdrängt gewesen, so hätte sich der Ebionitismus um den Heidenapostel so wenig bekümmert, als nachher der Katholicismus um den Ebionitismus, so hätte er ihn nicht mit solchem Hasse verfolgt und nicht von sich selbst bekannt, dass er erst seit der Zerstörung Jerusalems begonnen habe, insgeheim, also nur unter Wenigen (aus Palästina) seinen Weg durch die christliche Welt zu machen. Die paulinischen Gemeinden[1]) selbst haben, ge-

1) Die continuirliche Entwicklung des Christenthums hat ihren Ort in ursprünglich nichtpaulinischen Gemeinden (Rom und Kleinasien

Digitized by Google

trieben durch die Natur der Sache und durch den eignen Vorgang ihres Stifters, das gesetzliche, petrinische Element in sich aufgenommen (sonst würden wir nicht von den spätern Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts an den reinen Paulinismus überall verdrängt finden); die judenchristlichen Kreise dagegen (Rom und Kleinasien) entwickelten aus sich selbst eine freiere, dem Paulinismus sie annähernde Richtung; dort verlor Paulus wenigstens seine Anerkennung nicht (vgl. Hom. II. 17 und die Briefe an die Galater und Korinther), hier gelangte er dazu, daher die Erbitterung der Ebioniten auf ihn. Das Einzige freilich ist diese friedliche Kombination nicht gewesen, und ebenso gewiss ist, dass der Sache nach die Lehre des Paulus durch die damit gegebene Abstumpfung ihres Prinzips nur verlieren, nicht gewinnen konnte, wenn auch die Person fortwährend in Ansehen blieb. Einerseits hielten immer auch manche Pauliner an dem Gegensatze gegen das Gesetz und die Urapostel fest (s. Just. dial. c. 47.), eine Einseitigkeit, vor der Paulus sie selbst warnen muss (1 Kor. 8. Röm. 14.), und welche die Apokalypse nicht ermangelt gegen ihn zu kehren (2, 2.); andererseits aber liessen sich natürlich die Judenchristen schon zur Annahme der apostolischen Auktorität des Paulus, geschweige denn zu einer friedlichen Kombination, nicht überall herbei, theils aus Anhänglichkeit an Gesetz und Nationalität, theils wegen des Schicksals, das der Paulinismus in seinem Stifter selbst gehabt hatte, nämlich mit den Sendboten der Palästinenser und mit Petrus selbst in einen tödtlich verletzenden und darum von Juden nicht so leicht wieder vergessenen Konflikt zu gerathen. Dem Gesammtbewusstsein selbst, das alle Apostel zusammen als seine

---

seit Johannes); die paulinischen Gemeinden dagegen bieten (Philippi ausgenommen?) fortwährend das Bild der Zerrissenheit dar durch Parteikämpfe theils dogmatischer, theils kirchlicher Natur (Thessalonich, Galatien, Ephesus, worüber die Sendschreiben der Apokalypse, besonders aber Korinth, worüber auch der erste Brief des Klemens zu vergleichen ist); warum anders, als weil der Paulinismus durch seine Einseitigkeit stets seinen Gegensatz, den Ebionitismus hervorrief und dieser wieder den Paulinismus, so dass sich lange nichts Festes bilden konnte? Allein die Hauptsache, Aufhebung des Ritualgesetzes und der jüdischen Prärogative, blieb und damit auch die Geltung des paulinischen Namens.

Digitized by Google

Auktorität betrachtete, war dieser Konflikt bedenklich; die fromme Sage (s. S. 20.) suchte diesen Missklang aus dem heiligen Chor der Apostel zu entfernen; auch die Pauliner dachten sich (Apostelgeschichte und Philipperbrief) ihren Apostel nicht mehr in der polemischen Schärfe, die er wirklich gegen den Judaismus gehabt hatte, sondern machten seine sonst *in adiaphoris* bewährte ἀγάπη zu seinem wesentlichen Charakterzug; auch sie und ebenso die übrigen bei dem ganzen Prärogativstreit der Apostel sich weniger Betheiligenden nahmen die ursprünglich von dem Hass des Ebionitismus gegen ihn erzeugten verherrlichenden Darstellungen der Urapostel neben dieser kirchlich (henotisch) idealisirten Gestalt des Paulus in ihr Bewusstsein auf, wie sie bereits in der Sache durch die gesetzliche Umbildung der paulinischen Lehre dem Ebionitismus näher gekommen waren. Diese Annäherung des Gesammtbewusstseins an den Ebionitismus wurde aber auch von diesem selbst aus durch eine mit ihm vorgehende Veränderung Schritt vor Schritt weiter geführt. Denn der Ebionitismus nahm, ohne Zweifel (Hom. II. 17.) seit der Zerstörung Jerusalems, d. h. seit Gott selbst auch für das Bewusstsein des Ebioniten durch eine positive Thatsache den Tempel- und Ceremoniendienst aufgehoben hatte [1]), allmälig zugleich wohl unter essäischen Einflüssen eine freiere, das Rituelle aufgebende Richtung, er verwarf den Pentateuch und den Chiliasmus, und erkannte im Christenthum wenigstens etwas Höheres an, als das bisherige Judenthum, nämlich die auch den Heiden bestimmte Universalreligion des ursprünglichen Monotheismus, er stellte Christus nicht blos als den Propheten der ἀλήθεια über die Propheten der blossen σύνεσις im alten Testament (Epiph. 30, 18.), sondern auch als ewiges Haupt der Menschheit (Recogn. I. 45.) und König der himmlischen Welt (Hom. III. 19. Epiph. 30, 16.) über

1) Vgl. Hom. 3, 51 f. τὸ δὲ καὶ εἰπεῖν (χριστόν)· Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία ἀ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, τὰ πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς παρερχόμενα ἐσήμανεν μὴ ὄντα τοῦ ὄντως νόμου. Ἐπεὶ οὖν οὐρανοῦ καὶ γῆς ἔτι συνεστώτων παρῆλθον θυσίαι, βασιλεῖαι, αἱ ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφητεῖαι καὶ τοιαῦτα, ὡς οὐκ ὄντα θεοῦ προστάγματα, ἔνθεν γὰν λέγει· Πᾶσα φυτεία, ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος, ἐκριζωθήσεται.

Digitized by Google

Menschen und Engel, er erkannte der christlichen Taufe die Kraft der Sündenvergebung zu, kurz auch er näherte sich der Auffassung des Christenthums als der Religion des geistigen Gesetzes, der ethischen Innerlichkeit, der Versöhnung mit Gott, und zudem leistete er mit seinen essäischen Elementen dem ascetischen Prinzip, das auch unabhängig von ihm (vgl. 1 Kor. 7, 1. ff.) auf dem Boden des Urchristenthums überall von selbst theils mit der Erwartung der Parusie, theils mit dem namentlich durch Verfolgungen gesteigerten Streben nach Ausschliessung alles Heidnischen und Weltlichen, theils durch die konsequente Verfolgung der Tendenz der vollen Selbstentäusserung an Gott gegeben war, willkommenen Vorschub. Davon war natürlich die Folge diess, dass wie das Judenchristenthum an seiner Härte und Unfreiheit und an seinem äusserlichen Realismus, so ebendamit der Paulinismus an seiner ursprünglichen Wichtigkeit als Anhaltspunkt für die Freiheit und Geistigkeit des Christenthums verlor und dem Gesammtbewusstsein immer ununterscheidbarer mit dem ursprünglichen Christenthum überhaupt zusammenfloss, Paulus z. B. selbst zum Asceten gemacht ward (Acta Theclae, cf. AG. 24, 25 *διαλεγομένου αὐτοῦ περὶ δικαιοσύνης καὶ ἐγκρατείας*). Auf diese Weise war im zweiten Jahrhundert kirchliche Orthodoxie und Ebionitismus einander allerdings so nahe gerückt, dass der Unterschied zwischen beiden fast nur noch in der Anerkennung oder Nichtanerkennung der Apostelwürde des Paulus und in dem mehr oder weniger vorhandenen Interesse für die gleiche Dignität des Judenthums mit dem Christenthum bestand, welches innerchristliche Fragen im Ganzen wenig berührte, dass ferner z. B. Hegesipp, der jedoch, sofern er die Essäer zu den verworfenen jüdischen Sekten rechnet, kein extremer Ebionit ist, in dem Interesse sich selbst der Gnosis gegenüber ein Rechtgläubigkeitszeugniss auszustellen mit dem Zustand sämmtlicher Kirchen, die er besuchte, zufrieden zu sein wenigstens behaupten konnte; das Prinzip der *ἔργα* war, der Freiheit vom Ritualgesetz und der Möglichkeit der Sündenvergebung unbeschadet, in ganz jüdischer Strenge das allgemeine geworden, auch wo man Paulus vollkommen gelten liess, und so war es denn ganz natürlich, dass die Gnostiker das damalige Christenthum als ein erneuertes Judenthum betrachteten und das Judenthum nun theoretisch und praktisch als ein dem Christenthum fremdes Element aus ihm zu ver-

Digitized by Google

drängen suchten. Allein auch so war im zweiten Jahrhundert, wie man am besten aus den mit dem Ebioniten sich vielfach berührenden und doch das mosaische Judenthum ganz in johanneischem Geist herabsetzenden und bekämpfenden Justin sehen kann, weder die Orthodoxie selbst Ebionitismus noch auch nur mit ihm einverstanden; die Orthodoxie theilte seine judaistische Tendenz, sein Interesse für das Judenthum als solches nicht im Mindesten, sondern ihr Interesse dem Judenthum gegenüber war kein anderes als das christliche, das Interesse auch hier des Christenthums in seiner Absolutheit sich bewusst zu sein, so sehr man namentlich in ursprünglich judenchristlichen Gemeinden (wie z. B. Rom) an der relativen Dignität des Judenthums, an der positiven Kontinuität des Christenthums mit dem alten Testament besonders Paulus gegenüber festhielt, so sehr man innerhalb des Christenthums selbst in derselben äusserlich positiven Stellung zum Glaubensinhalt sich befand wie das Judenthum auf seinem Gebiete, und desshalb die religiöse und ethische Gesetzgebung des alten Testaments zur nähern Bestimmung der christlichen verwendete. Ihr Interesse war bei allem Gewicht der ἔργα, bei aller Strenge der Kirchenzucht, bei aller Aeusserlichkeit der Zurückziehung vom *contagium* mit der Heidenwelt dennoch kein anderes, als das Interesse des Christenthums an sich selbst, das Interesse der Vertiefung in Christus als den Mittelpunkt und Träger der vollkommenen ethischen und seligmachenden Offenbarung Gottes; in Christus fand sie eben den Vollender der im alten Testament begonnenen Gesetzgebung (Hebr. 1, 1.), den Verkündiger der Heiligkeit Gottes, den Gesetzgeber und das Vorbild der ἔργα, der μετάνοια und ἁγνεία (Herm. Sim. V. 5. VIII. 3. 1 Joh. 1—3.); aller Fortschritt in dogmatischer und ethischer Beziehung entsprang ihr aus dem πλήρωμα Χριστοῦ und fügte sich in dieses wiederum bereichernd ein, er diente so immer nur dazu, die Intension des Befriedigtseins in Christus fortwährend zu vergrössern und zu steigern, nicht wie beim Ebionitismus dazu, alle in Wahrheit erst dem Christenthum zu verdankenden höhern Elemente nur wiederum auf Adam, Moses u. s. w. hinüberzuspielen und so alle Thätigkeit eigentlich doch auf Ausschmückung des Judenthums mit den geborgten Kleinodien des Christenthums zu verschwenden; auch da, wo sie dem Ebionitismus am nächsten steht,

Digitized by Google

wo sie sich gegen das alte Testament nicht so gleichgültig verhält wie das vierte Evangelium, sondern entweder um dem Christenthum auch ausserhalb seiner selbst eine seine Wahrheit vermittelnde prophetische Basis zu geben (wie Justin), oder um, wie in Rom und andern hauptsächlich aus gläubigen Juden bestehenden Gemeinden, das Bewusstsein unverletzter altisraelitischer Rechtgläubigkeit und der damit gegebenen besondern Bevorrechtung (Röm. 9. ff.) zu behalten, die christliche Wahrheit im alten Testament sucht und im Christenthum nichts als eben das wahre Judenthum selbst sehen will, auch da erkennt sie das Judenthum, sofern es noch nicht Christenthum ist, als etwas Unvollkommenes an, sucht nicht, wie die gnostischen Ebioniten, diese Unvollkommenheit künstlich wegzuschaffen oder wie die vulgären alle und jede Alterirung des Jüdischen durch das Christliche (z. B. die Aufhebung des Ritualgesetzes) in Abrede zu ziehen, sondern betrachtet das Christenthum als eine wesentliche Vervollkommnung des Judenthums, als den Kanon, nach welchem das Jüdische zu bemessen (zu ergänzen, allegorisch umzudeuten) ist, während bei den Ebioniten das gerade Gegentheil davon stattfindet. Der Unterschied, den wir oben als den fast einzigen zwischen Orthodoxie und Ebionitismus noch bestehenden bezeichnet haben, der Unterschied zwischen der innern Tendenz auf das Christenthum selbst und der auf das Judenthum, ist und bleibt ein durchgreifender Unterschied, ein totaler Gegensatz und Widerspruch; der Ebionitismus ist seinem innersten Wesen nach eine gegen das Christenthum gleichgültige, ihm stets äusserlich bleibende Erscheinung. Dadurch, dass das Christenthum selbst eine dem Wesen nach jüdische Tendenz, die Tendenz gesetzlicher Selbstentäusserung an Gott, aus sich entwickelte, kam es dem Judenthum um nichts näher als vorher, es erkannte darin, wie es bei Hermas und im Montanismus so klar vorliegt, nur eine Entwicklung, Offenbarung des christlichen Prinzips oder Christi selbst; und ebendesswegen wurde durch diese an sich judaistische Tendenz, welche vom übrigen Inhalt des Bewusstseins abgesehen Ebionitismus und Orthodoxie ganz auf Eine Linie stellte und den Gnostikern das Christenthum als ein zweites Judenthum erscheinen liess, nicht wie bei dem Ebionitismus das Interesse namentlich von der Person Christi abgelenkt, sondern dieses Interesse vielmehr verstärkt. Je grösser

Digitized by Google

das Bewusstsein der Göttlichkeit des Gesetzes, d. h. seiner Heiligkeit und der unbedingten Verpflichtung zu seiner Erfüllung war, desto enger und unmittelbarer wurde die Verbindung dessen, der es gegeben hatte mit Gott selbst, und umgekehrt erhielt das Gesetz gerade durch die göttliche Natur und Würde Christi, welcher die ἐντολαί ausgesprochen hatte, den Charakter vollkommener göttlicher Auktorität und unmittelbaren göttlichen Ursprungs (1 Joh. 1, 5.); die Gewissheit, das Gesetz Gottes von dem Sohne Gottes selbst zu haben, erhob das christliche Bewusstsein weit über das jüdische, das, weil es nicht in einem Sohn Gottes eine Vermittlung zwischen Gott und Welt hat, sein Gesetz höchstens durch Engel gegeben werden lässt und ihm damit selbst eine weit untergeordnetere Stellung anweist als das christliche dem seinigen (vgl. Hebr. 2, 2.): die Offenbarung des Gesetzes durch den Sohn selbst, durch den *Alterego* des Vaters führte die Gewissheit mit sich, dass dieses Gesetz kein anderes sei als das dem vollkommenen, z. B. keiner Opfer bedürftigen Wesen Gottes selbst entsprechende, ein durchaus vollkommenes, „ewiges, geistiges Gesetz", frei von ritueller Aeusserlichkeit und von aller temporären, lokalen, nationellen Beschränktheit (Joh. 4, 23. 24. Just. dial. c. Tr. 43. Ap. mai. 10. 13. Athenag. leg. 13.), die göttliche Würde Christi war auch nach dieser Seite der Ausdruck des Bewusstseins der absoluten Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum, und sie findet sich daher gerade bei den Vertretern dieser Idee vom Christenthum als dem neuen, ewigen göttlichen Gesetze (Barnabas, Justin, Montanismus, johanneische Schriften u. A.). Sofern aber dieses göttliche Gesetz dazu da ist, dass der Mensch durch Erfüllung desselben der Vereinigung mit Gott fähig und gewiss werde, bedarf er weiter der Gewissheit, dass er dasselbe auch erfüllen kann, d. h. hier, wo diese Möglichkeit im Allgemeinen in den freien menschlichen Willen gesetzt ist, der Gewissheit, dass, unter Voraussetzung seiner Unterwerfung unter dasselbe im Ganzen und seines entschiedenen Willens ihm sich zu unterwerfen, seine theils vor der Bekanntschaft mit dem Gesetze (vor der Bekehrung), theils innerhalb derselben begangenen Uebertretungen ihm nicht die Eigenschaft eines Solchen, der das Gesetz erfüllt, wiederum nehmen, sondern die Busse diese Uebertretungen im Urtheil Gottes wieder verschwinden mache. Dafür bietet nun zwar der Ebionitis-

Digitized by Google

mus die Taufe dar, welche die Sünden vor der Bekehrung vergeben soll; das eigentlich christliche Bewusstsein aber geht weiter, indem es diese Kraft der Taufe (des Wassers) entweder von dem Versöhnungstod (dem Blut) Christi, des göttlichen Mittlers zwischen Gott und Welt (Just. dial. 40. 86 u. s. 1 Clem. 7. 12. vgl. Apok. 1, 5.), oder von seiner Auferstehung (1 Petr. 3, 21.), somit wiederum von Gott selbst unmittelbar und mit faktischer Gewissheit ableitet und auch dabei nicht stehen bleibt, sondern auf Grund der göttlichen Würde Christi der von ihm gestifteten Gemeinde auch eine göttliche Machtvollkommenheit beilegt, die Gewalt, Sünden, so weit sie dem Gesetz nicht unmittelbar entgegentreten (Todsünden), unter der Bedingung der Busse zu vergeben, worüber nicht nur der Montanismus und der Hirte des Hermas[1]), sondern schon 1 Kor. 5, 4. 2 Kor. 2, 10, die Apokalypse und der erste johanneische Brief (5, 13—17.) zu vergleichen ist, und so ist denn auch hier das Interesse einzig und allein auf die Absolutheit des Christenthums und seines Stifters selbst gerichtet, und zwar in einer Richtung, die der Ebionitismus nicht theilen kann, weil er bei Moses, Adam und sonst im alten Testament nichts dem Versöhnungstod des Sohnes Gottes Adäquates findet, nur wenn aller Gehalt des Christenthums im Gesetz aufgeht, kann er das Judenthum ihm gleich stellen. Ganz Dasselbe findet endlich statt bei der Gewissheit, dass unter Bedingung der Gesetzeserfüllung die wirkliche Gemeinschaft mit Gott, die ζωὴ αἰώνιος, sicher erreicht sei; auch diese Gewissheit ist nur dann eine reale, wenn sie durch Gott selbst unmittelbar gegeben, d. h. wenn durch den selbst Mensch gewesenen Sohn Gottes die Macht der Vergäng-

1) Der Hirte des Hermas setzt zwar in der Regel die Thätigkeit Christi nur in die „Gesetzgebung" (Simil. V. 5. VIII. 3.) und die Möglichkeit der Sündenvergebung in die Macht und Gnade Gottes überhaupt (Mand. IV. 1 u. s.); aber er spricht doch davon, dass Jesus die Sünden seines Volks *abolevit, delevit* (Sim. V. 6.). Das Judenthum aber ist ihm dem Christenthum so untergeordnet, dass er auch die Gerechten des A. T. erst nachdem sie durch Apostel und Evangelisten in der Unterwelt getauft sind in das Reich Gottes eintreten lässt (IX. 16.). Diess ist nicht ebionitisch, sondern der beste Beweis von Katholicismus, Christianismus. Selbst die Engel haben keinen *accessus ad Deum* ausser durch den Namen des Filius Dei (ib. 12.).

Digitized by Google

lichkeit gebrochen, wenn Christus nicht blos Mensch, sondern selbst der *Λόγος τῆς ζωῆς* ist (Iren. III. 19, 1. IV. 33, 4. V. 1, 3.), während der Ebionitismus Christus zwar zum Herrscher der zukünftigen Welt macht, aber beide Welten, die jetzige und die künftige, und so auch beide Existenzweisen Christi, die irdische und überirdische, nur neben einander stellt und gerade die Hauptsache, den Uebergang aus der einen in die andere, aus der *μορφὴ θεοῦ* in die *μορφὴ ἀνθρώπου* und umgekehrt, um seiner alttestamentlichen Transscendenz willen ganz in den Hintergrund treten lässt, ja da wo er Christus zum blossen Menschen macht, denselben ganz aufzuheben scheint. Es mochte natürlich, mit Ausnahme Kleinasiens, wo die Apokalypse den Grund dazu frühe gelegt, in vielen Kreisen oft lange Zeit erfordern, bis diese Konsequenz, dass Versöhnung und Seligkeit nur durch die göttliche Würde Christi realiter gewiss sind, wirklich ins Bewusstsein überging, sie war zunächst Sache der Doktrin, sie ist ja auch bei Paulus selbst kaum erst angefangen, die anthropologische Auffassung Christi gilt auch Justin, diesem Hauptvertreter der Logoslehre, als erlaubt und rechtgläubig (dial. c. Tr. 67. 48.), sogar der erste johanneische Brief stellt (vgl. Planck a. a. O.) in seinem *Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός* eine so allgemeine Formel auf, dass auch das Judenchristenthum sich mit ihr vereinigen kann; allein man that doch schon früh den Schritt, mittelst der Lehre von der übernatürlichen Geburt Jesu ihn in engere Verbindung mit Gott zu setzen, und bei der Mehrzahl Derjenigen, welche bei dieser anthropologischen Auffassung stehen blieben, war diess nicht das ebionitische Interesse der Vertheidigung des alttestamentlichen Monotheismus oder der Gleichheit des Moses mit Jesus, sondern das namentlich dem heidnischen Polytheismus gegenüber natürliche, ängstlich monotheistische Beharren des Volksglaubens auf der ursprünglichen einfachen Christologie (s. Tert. Prax. 3. Schwegler II. 223.), das jedoch einer höhern Auffassung stets zugänglich war; der beste Beweis dafür ist der Ebionitismus selbst, der sich genöthigt sah, die Würde Christi immer mehr über seine ältere Auffassung als *ψιλὸς ἄνθρωπος* hinaus zu steigern. Und in den orthodoxen Kreisen, ist da nicht gerade diejenige Schrift, welche den gesetzlichen Charakter des Christenthums aufs entschiedenste vertritt, der Hebräerbrief, auch diejenige, welche die göttliche Würde Christi

Digitized by Google

zu ihrem Hauptgegenstand macht? ist es nicht gerade hier am sichtbarsten, wie eng Beides zusammenhängt? Der Sohn Gottes selbst ist es — das ist sein ganzer Inhalt —, der uns zu heiligen und mit Gott versöhnten Verehrern, „Dienern" (Priestern) Gottes geweiht hat; folglich ist Heiligung und zugleich Vertrauen auf die Kraft seines Versöhnungsopfers (statt auf rituelle Handlungen, *βρώματα*) unbedingte Nothwendigkeit, Unheiligkeit und Mangel an Vertrauen aber eine zum Verderben führende Auflehnung gegen Gott. Dieses Interesse des Christenthums an sich selbst, dieses Streben, des Christenthums als der einzigen und vollkommenen, durchaus zureichenden Offenbarung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch nach allen Seiten sich gewiss zu werden, tritt ganz für sich heraus in dem vierten Evangelium, das auch das *τηρεῖν τὰς ἐντολάς* zur Bedingung der Seligkeit macht, aber darum doch gewiss nicht ebionitisch ist; es ist diess deswegen nicht, weil es sich zur Aufgabe macht zu zeigen, wie in Christus Alles, das ewige Leben und seine Bedingungen, nämlich die richtige Erkenntniss (*ἀλήθεια*) Gottes und der dem Wesen Gottes adäquaten, somit zur Gemeinschaft mit ihm (*χάρις*) führenden religiösen und praktischen Verehrung seiner (*πνεῦμα* und *ἀγάπη*), ganz und durchaus gegeben ist. Bei aller Entschiedenheit der praktischen (wenn man will judaistisch gesetzlichen) Tendenz führte doch immer die Reflexion auf die absolute Vollkommenheit der christlichen Offenbarung das (mit der paulinischen Glaubensseligkeit verwandte) Bewusstsein der vollen Befriedigung und Beseligung durch den Besitz dieser Offenbarung mit sich; diese Seite des Urchristenthums stellt sich im johanneischen Evangelium dar; diese Gewissheit des unendlichen Reichthums an Wahrheit und Gnade, der aus dem *πλήρωμα Χριστοῦ* auf die ihm Glaubenden übergegangen ist, spricht sich hier mit allem Reichthum von Mitteln aus, und nimmt so auch jenem praktischen Elemente des *τηρεῖν τὰς ἐντολάς* die Härte und Aeusserlichkeit, welche dasselbe für sich allein haben würde. Zugleich zeigt uns gerade auch dieses Evangelium, wie das einseitige Festhalten an apostolischen Auktoritäten durch das Streben der Totalität des christlichen Inhalts inne zu werden zurückgedrängt wird, „nicht die Apostel, sondern Christus selbst hat gearbeitet und Samen ausgestreut", nicht die Apostel, sondern Christus allein ist der Anfang und der Mittelpunkt

Digitized by Google

des Ganzen. So hatte ja schon Paulus selbst gesagt: *πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν, εἴτε Παῦλος — εἴτε Κηφᾶς —, πάντα ὑμῶν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ;* er selbst hatte nicht eine paulinische Partei gewollt, sondern sich nur als *διάκονος, ὑπηρέτης Χριστοῦ* hingestellt; es vollzog sich somit, wenn das Gesammtbewusstsein ihn nur als *ἀπόστολος* überhaupt betrachtete und ihm die übrigen Apostel beigesellte, nur das was er selbst als das Wahre und Rechte bezeichnet hatte, die Erhebung über individuelle Differenzen zum unmittelbaren Verhältniss zu Christus selbst, innerhalb dessen der einzelne Apostel auch nur die Stellung eines einzelnen Gliedes des Ganzen hat; kurz Paulus hat selbst auf das *Πέτρος καὶ Παῦλος* hingetrieben.

Das Urchristenthum ist nur dann begreiflich und richtig aufgefasst, wenn so, wie es im Bisherigen versucht wurde, dieses Beides sowohl anerkannt als in seinem Zusammenbestehen erklärt ist, auf der einen Seite die Homogeneität des Ebionitismus mit dem Standpunkt der kirchlichen Mehrheit, sofern man auf die einzelnen Bestimmungen des Glaubens des Kultus und der praktischen Tendenz innerhalb des Christenthums selbst sieht, auf der andern aber die totale Divergenz Beider, sofern der spezifisch christliche Inhalt für den erstern ein äusserlicher, zum Judenthum hinzugekommener und nur in seiner Einheit mit diesem anerkannter und gewollter, für die letztere aber an und für sich selbst das Absolute, der einzige und befriedigende Gehalt des Bewusstseins, das durch sich selbst Gewisse, um seiner selbst willen Geglaubte und Anerkannte, die eigenste und innerlichste Bestimmtheit des Bewusstseins selbst und daher der Gegenstand fortwährender Vertiefung und Verarbeitung ist. Der Ebionitismus nimmt so viel vom Christenthum in sich auf, als er kann, er bleibt jüdisch durch und durch, das Christenthum ist ihm daher immer ein blos Gegebenes; die Kirche aber befindet sich zu ihrem Glaubensinhalt in gar keinem äussern, dualistischen Verhältniss, sondern er ist ihr Voraussetzung, er ist ihr in seiner spezifischen Bestimmtheit das Göttliche selbst, sie hat nur die Tendenz, diese seine Göttlichkeit sich immer mehr zum Bewusstsein zu bringen (daher z. B. die Spekulation eines Justin, daher auch die Gnosis in ihrer ursprünglichen Entstehung, daher das vierte Evangelium); in diese Explicirung seiner Göttlich-

Digitized by Google

keit fällt auch ihre sie dem Ebionitismus gleichstellende gesetzliche Tendenz als eines ihrer Momente hinein, dieselbe bezweckt nichts Anderes als die Realisirung der Heiligkeit, des Christenthums als der Religion, welche den Menschen der göttlichen Vollkommenheit möglichst annähern soll (2 Petr. 1, 1—4.)[1]), Ascese, Virginität, Märtyrerthum sind namentlich die Art und Weise dieses Strebens nach τελειότης, auf welches das Christenthum hinweist, weil es die Religion des „Sohnes", d. h. die Offenbarung Gottes selbst in seiner Vollkommenheit ist. Allein dasselbe, was hier dem Christenthum aus dem Bewusstsein seiner Höhe und Vollkommenheit entspringt, ergibt sich dem Ebionitismus aus seiner jüdischen Gesetzlichkeit, in den realen Ergebnissen und Postulaten sind Beide eins, auch leiht der Ebionitismus der Kirche eine kräftige Waffe gegen ihren äussern und innern Hauptfeind, gegen das Heidenthum; es bedarf daher nur eine leichte Umbildung der ebionitischen Lehre, nur ein einfaches Aufgeben ihrer innern jüdischen Tendenz, um sie zur christlichen zu erheben, wie wir es bei Justin und Klemens von Alexandrien gesehen; der Ebionitismus gilt als orthodox (Just. dial. c. Tr. c. 47.), ja er kann, wo es gilt, alle Kräfte gegen das eindringende Heidenthum zu vereinigen, im Kampf wider die Gnosis, seine Hand sogar nach dem Episkopat ausstrecken, wie die klementinischen Homilien zeigen, und ebenso kann auf der andern Seite auch jetzt noch das ganze Christenthum als eine zweite Auflage des Judenthums erscheinen, weil es mit diesem immer noch die Trennung zwischen Gott

1) Man vergl. auch noch Athenagoras leg. 31. (Χριστιανοὶ) οἷς ὁ βίος πρὸς στάθμην τὸν θεὸν κανονίζεται, ὅπως ἀνυπαίτιος καὶ ἀνεπίληπτος ἑκάστου ἡμῶν ἄνθρωπος αὐτῷ γίνοιτο. 35 τὸ ἐν παρθενίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ. Schon der erste Brief des Klemens leitet alle praktischen Bestimmungen aus dem vollkommenen Wesen Gottes selbst ab (c. 20 ff. c. 33. 35.); Klemens von Alexandrien setzt den Zweck der Fleischwerdung des Logos darein, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῇ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γίνηται θεός. Es gehören hieher auch die Enkratiten; wie sehr aber solche Tendenzen nicht jüdisch, sondern in dem Streben nach τελειότης begründet waren, das man als das dem Christenthum natürliche ansah (und schon aus der Lehre Jesu selbst ableiten konnte), zeigt z. B. die Antwort, welche Pinytus von Knossus dem korinthischen Dionysius in Betreff der Ehelosigkeit und Monogamie gab. Eus. H. E. IV. 23.

Digitized by Google

und Mensch durch einen blos positiven Glauben und durch die Abhängigkeit der Seligkeit von den Werken mit aller daran sich knüpfenden Aeusserlichkeit und Härte des gesetzlichen Standpunkts theilt. Durch diese Seite des Ganzen wird das andere Extrem, die Gnosis, hervorgerufen; sie setzt an die Stelle des positiven Glaubens das selbst erkennende, in die Geheimnisse des Absoluten eindringende Wissen, an die Stelle der Werke die unmittelbare Einheit des Menschen mit Gott durch das Bewusstsein seiner Wesensverwandtschaft mit ihm, oder (bei Marcion) durch die alles besondere Wollen des Menschen *a priori* aufhebende und daher auch kein Bewusstsein gesetzlicher Gebundenheit (Furcht) mehr mit sich führende freie Selbstentäusserung an Gott, durch die reine Abstraktion von Allem ausser Gott selbst, sie setzt an die Stelle der Verdienstlichkeit des äussern Bekenntnisses und Märtyrerthums die innere blos geistige Untrennbarkeit des ἄνθρωπος πνευματικός von Gott, an die Stelle der äussern gesetzlichen Abscheidung von aller Berührung mit der Welt die Freiheit der ἀδιαφορία der *idolothyta, spectacula* u. dgl.; sie macht den Begriff der Geistigkeit und Unendlichkeit Gottes in seiner ganzen Strenge geltend, und charakterisirt den Gott des Gesetzes als den untergeordneten, egoistischen, die Menschen durch Furcht und Hoffnung an sein Reich, an das Irdische fesselnden Demiurgen, sie spricht der materiellen Welt dieses Demiurgen alle Wahrheit und Bedeutung für das Bewusstsein ab, weil der Mensch in seiner Zusammengehörigkeit mit ihr sich nicht als mit Gott (der Geist, nicht Materie ist) Eins, wesensverwandt, sondern nur als endliches Wesen wissen kann (Valentin), weil er, wenn das Materielle Objekt seines Wollens ist, eben damit auch der Abhängigkeit von den Mächten der materiellen Welt (namentlich vom Demiurg) preis gegeben ist (Marcion), und sie zieht endlich die reine Konsequenz dieses absoluten, unvermittelten, von Natur vorhandenen Einsseins des Menschen mit Gott im Gegensatz zu der Bedingtheit dieses Einsseins durch das Thun des Gesetzes, wenn sie den Menschen als Natur, als ἄνομος, als eben im Materiellen verharrend mit Gott eins sein lässt und daher in dem Erhebung über die Natur fordernden Gesetz entweder nur einen der φύσις widerstrebenden νόμος (Karpokrates und Epiphanes) oder menschenfeindliche, zum Zweck der Aufhebung jener Einheit des Menschen mit Gott erfundene Anordnungen des Demiurgen erblickt, der das materielle Thun, obwohl es

Digitized by Google

an sich gut ist, für böse erklärt, dessen Geboten folglich gerade entgegen gehandelt werden muss, um die ursprüngliche, eben im natürlichen, materiellen Thun bestehende Einheit mit Gott herzustellen (Antitakten und andere antinomistische Gnostiker). Es möge an diesen Andeutungen genügen, um zu zeigen, dass die Gnosis nichts als ein Kampf gegen das Judenthum im Christenthum ist[1]); aber sie bekämpft, wie ebenfalls nicht zu verkennen ist, das Judenthum offenbar vor Allem als ein geistiges Element, sie kämpft nicht blos gegen den am empirischen Judenthum doch immer wieder festhaltenden Ebionitismus, sondern sie kämpft gegen den judaisirenden Charakter des kirchlichen Bewusstseins überhaupt, der selbst vom empirischen Judenthum längst nichts mehr wissen will. Und doch beweist auch sie wieder die Affinität des Ebionitismus mit dem damaligen Charakter des ganzen Christenthums, auch sie hat in Marcion ihren Ebionitismus, welchem im Verhältniss zu Valentin und Basilides hinter der praktischen, ascetischen Lossagung von der Welt des Demiurgen der positive, innerlich versöhnende Gehalt des Christenthums gerade so zurücktritt, wie dem rein gesetzlichen Judenchristenthum im Verhältniss zum vierten Evangelium (vgl. Planck a. a. O. S. 502.).

Das Urchristenthum ist also nicht Ebionitismus, und es ist auch nicht einzig und allein ein Kampf zwischen Ebionitismus und Paulinismus als zwei fertigen, entwicklungslosen, endlich mittelst beiderseitiger Concessionen äusserlich Frieden schliessenden Parteien. Es gab allerdings immer auch Kreise, welche das eine oder andere Moment in seinem Gegensatz zu dem ihm gegenüberstehenden festhielten, und diess waren Parteien, es gab Judenchristen, die Paulus fortwährend anfeindeten und im Christenthum im Grunde nur Proselyten für das Judenthum zu gewinnen strebten, ja sogar den Heidenchristen die Gemeinschaft verweigerten; es gab ebenso Pauliner, welche die am Gesetz haltenden Judenchristen nicht anerkennen wollten (Justin. dial. 47.), und es musste auch so sein, diese Parteien und Parteikämpfe waren mit vollem Rechte vorhanden, weil die beiden Elemente des Urchristenthums, Freiheit und Gesetz, noch nicht zu vollständiger Versöhnung gebracht, sondern die freie, geistige Auffassung des christlichen Gesetzes (S. 42.) durch

1) Vgl. auch Hilgenfeld, klem. Rekogn. S. 298. ff.

Digitized by Google

die negative Stellung des Bewusstseins zur gegebenen Welt wiederum beschränkt und mit einer vollkommen judaistischen, theils ascetischen, theils äusserlich gesetzlichen (rigoristischen) Unfreiheit behaftet war. Aber diese Parteien selbst standen einander nicht von Anfang an überall mit der schroffen, verdammenden Ausschliesslichkeit gegenüber, die wir im zweiten Jahrhundert und in einigen Erscheinungen des ersten (Apokalypse und die zelotischen Gegner des Paulus) finden; das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit war im ersten Jahrhundert noch so stark, dass sogar die einander gegenüberstehenden Richtungen Auktorität für einander waren, was häufig dazu führte, dass Ein Theil vom andern sich aneignete, was an sich mit seinem Standpunkt unverträglich, „gegen sein Gewissen" war, ein Verhältniss, auf welchem die Ermahnungen des Römer- und ersten Korintherbriefs zur Schonung der Schwachen beruhen, und welches auch ganz natürlich ist in dieser Periode des Christenthums, wo noch kein Glaubenszwang, noch kein bestimmt formulirtes Dogma, sondern die vollste Glaubensfreiheit und das regsamste und allseitigste Streben nach einer erst zu erringenden bestimmten Auffassung des Christenthums, ebendamit aber auch noch vielfaches Schwanken der persönlichen Ansichten und die Geneigtheit zur Assimilation und Benutzung des bei Andern Vorhandenen das Herrschende war. Ebensowenig standen diese disparaten Richtungen, seitdem sie sich wirklich zu einander ausschliessenden Parteien ausgebildet hatten, sich in der Art als Parteien gegenüber, dass sie wie etwa politische Fraktionen zu einer äusserlichen Vereinigung durch gegenseitige Concessionen sich herbeigelassen hätten; die „Parteien", diejenigen Richtungen, welche wirklich in reiner Opposition und Negation einander gegenüber standen, haben sich ja gar nie versöhnt (Gnostiker, Ebioniten, Montanismus), und zwar schon deswegen nicht, weil sich das christliche Bewusstsein nie so äusserlich zu seinem religiösen Gehalt verhielt, dass es über ihm gestanden wäre und durch Zugeständnisse und Kompromisse willkürlich mit ihm geschaltet und gewaltet hätte; eine Versöhnung des petrinischen und paulinischen Elements kam vielmehr dadurch zu Stande (so weit sie überhaupt in dieser Periode zu Stande gekommen ist), dass jene Parteien nur die äussersten Extreme der Christenheit der zwei ersten Jahrhunderte bildeten, während in der grossen Mehrzahl das einfache christ-

Digitized by Google

liche Interesse das Ueberwiegende, das über alle jene Kontroversen Uebergreifende war, daher in ihr von Anfang an ein zwischen jenen Extremen die Mitte haltendes, zwischen den verschiedenen apostolischen Lehrtypen vermittelndes Christenthum sich bildete, aus welchem endlich die katholische Kirche hervorgegangen ist. Ebenso war immer auch eine ansehnliche Zahl Einzelner vorhanden, welche, ohne an dem Parteikampfe und der damit sich leicht verbindenden Einseitigkeit und Aeusserlichkeit (z. B. des Montanismus) sich zu betheiligen, in demselben vielmehr eine Anregung erblickten, den Streitigkeiten ein Ende zu machen, eine Versöhnung zwischen den Parteien einzuleiten und mittelst der allerdings nur in solchen Kämpfen sich entwickelnden neuen Ideen und Gesichtspunkte das Bewusstsein der Absolutheit des christlichen Prinzips weiter und vollständiger auszubilden. So der Verfasser des Hebräerbriefs, so Justin, der weder Juden- noch Heidenchristen, sofern sie einander von der Seligkeit und gegenseitigen Gemeinschaft ausschliessen wollen, beitritt, sondern das Halten an Christus zur einzigen Bedingung des Christenthums macht (a. a. O.), ohne Zweifel aber doch durch diesen Parteistreit zu seinem Streben das Christenthum als die Religion des freien, geistigen Gesetzes aufzufassen mitveranlasst ist; so endlich besonders der vierte Evangelist, der von allem Gegensatz unberührt auch alle Gegensätze in der allumfassenden Totalität des christlichen Prinzips, des Festhaltens am Einen Mittelpunkt, an Christus selbst sich auflösen und versöhnen lassen will. Wie nun insbesondere in Rom und Kleinasien jenes „mittlere" Christenthum und zwar beiderseits von einer judenchristlichen Basis aus sich bildete, wie das Judenchristenthum durch eigene, innere Entwicklung, der Paulinismus (so weit er nicht auf seinem Gegensatze gegen jenes beharrte) durch Verbindung mit dem freier werdenden Judenchristenthum, namentlich in Folge der Angriffe des Ebionitismus auf Person und Lehre seines Stifters, sich einander immer mehr annäherten, werden wir in einem zweiten Artikel zu betrachten haben, welcher die speziellern historischen Beweise für das Bisherige enthalten und den Charakter der genannten beiden Kirchen in seinem Ursprung und seiner geschichtlichen Entwicklung einer nähern Untersuchung unterwerfen wird.

Digitized by Google

II.

Ueber die Composition der klementinischen Rekognitionen.

Von

Lic. Hilgenfeld.

Meine Schrift über die klementinischen Rekognitionen und Homilien (Jena 1848) ist von Köstlin in der Hall. Allg. Lit. Ztg. 1849 Nr. 73—77 so eingehend und scharfsinnig beurtheilt, dass ich dem geehrten Kritiker nur meinen aufrichtigsten Dank aussprechen kann. Ich kann mich nur freuen, hier eine Anerkennung meiner von der herrschenden Annahme durchaus abweichenden Grundansicht über das Verhältniss der beiden verwandten Schriften, und gerade dasjenige Ergebniss meiner Untersuchung, gegen welches ich den entschiedensten Widerspruch erwarten durfte, die Posteriorität der Homilien, als das „sicherste Resultat" meiner Schrift bezeichnet zu finden (S. 586). Je ehrender für mich das Urtheil ist, dass ich in die Genesis und Composition der Homilien zuerst Licht und Klarheit gebracht habe, je mehr ich auch mit dem Erfolg meiner Bemühungen über die Recognitionen zufrieden sein kann, wenn meine Behandlung dieser Schrift, wie Köstlin sagt, den bleibenden Werth haben sollte, für diese Untersuchung zuerst bestimmtere Grundlagen und Anhaltspunkte aufgestellt, ältere Quellen dieser Schrift aufgefunden und auf ihren für die christliche Urzeit so charakteristischen und merkwürdigen Lehrinhalt aufmerksam gemacht zu haben, der bisher neben seinem glänzendern und leichter anzufassenden Gegenstück, dem der Homilien, zu der ihm gebührenden Beachtung nicht gelangen konnte: desto mehr bin ich von allem hartnäckigen Bestehen auf meinen von Köstlin bestrittenen Ansichten fern, und diese Erörterung hat gar keinen anderen Zweck, als die Besprechung über den Ursprung dieser denkwürdigen Schrift und die schärfere Bestimmung oder Ergänzung einiger Momente, welche hier besonders in Betracht kommen.

Digitized by Google

Ich löste die Rekognitionen in eine Mehrheit verschiedenartiger Bestandtheile auf und liess diese Schrift somit auf einer sehr alten Grundlage durch successive Fortbildungen entstehen. Diese Verschiedenartigkeit der Bestandtheile der Rekognitionen wird nun von Köstlin in Anspruch genommen. Meine Analyse, welche jene Verschiedenheit der Bestandtheile aus dogmatischen und historischen Differenzen nachzuweisen sucht, gebe nur dann einen stringenten Beweis, wenn auch der Versuch gemacht sei, das Ganze nur als ein Werk aufzufassen, dessen Verschiedenheiten in einzelnen Partieen auch aus der Verschiedenheit der Gegenstände und der Situationen abgeleitet werden könnten. Eine solche innere Einheit hat nun aber das Ganze nach Köstlin offenbar darin, „dass es zum Zweck der Apologie des Judenchristenthums darstellen will, wie nicht erst durch Paulus, sondern schon in den Uraposteln selbst das Christenthum, obgleich dem Wesen nach mit dem ursprünglichen Judenthum eins und dasselbe, doch eben um dieses seines von allen spätern Zusätzen reinen, ursprünglichen Charakters willen sich von dem gegebenen, mit weltlichen Elementen versetzten Judenthum losreisst, und in der Person des Apostels Petrus unter siegreichem Kampf gegen die verschiedenartigsten Gegner der wahren Religion in die Heidenwelt sich ausbreitet, daher die Schrift mit der Ankunft des Petrus in Antiochien und der Gründung einer Basilica und apostolischen Cathedra daselbst sich schliesst“ (S. 587.). Die Homilien sollen diesen Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum wegen ihrer noch entschiedeneren antipaulinischen Haltung weit mehr in den Hintergrund treten lassen, während die Rekognitionen ihn, um mittelst seiner den Petrus zum Heidenapostel, das Judenchristenthum zum Universalchristenthum zu machen, nicht mehr und nicht weniger hervorheben, als die Einheit, und deshalb noch einen weitern Gesichtskreis haben. Die Rekognitionen sollen, abgesehen von den ausführlichen philosophischen Erörterungen der letzten Bücher, ein jedenfalls in Bezug auf Charakter und Zeit der einzelnen Theile zusammengehöriges, gleichartiges Ganzes sein, welches sich allerdings in B. I. mit einer ebionitischen „Grundschrift“ berühren möge, nämlich mit den ebionitischen *πράξεις ἀποστόλων*, in welchen nach Epiph. H. XXX. 16. besonders von den *ἀναβαθμοί* und *ὑφηγήσεις Ἰακώβου* gegen Tempel und Opfer die Rede war (vgl. Rec. I. 36—71).

Digitized by Google

So wenig wir uns, wie Köstlin S. 605 sagt, durch den einfachen, alterthümlichen Ebionitismus des ersten Buches verleiten lassen dürfen, für dasselbe in besonders frühe Zeiten zurückzugehen, so soll gleichwohl nicht in Abrede gestellt werden, dass die drei letzten Bücher eine spätere, wie die Schriften des Bardesanes (IX. 19. f.), so die *Διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος* benutzende Vermehrung des älteren Stammes des Ganzen sind. Der eigenthümliche literarische Charakter der Rekognitionen besteht nach Köstlin darin, dass sie weniger selbstständig und individuell, als die Homilien, den Lehrbegriff der ebionitischen Partei zugleich in seiner Ursprünglichkeit und damit auch in seiner Genesis aus dem Grundprinzip der Einheit und Gerechtigkeit Gottes darstellen. Abgesehen von den drei letzten Büchern und von einigen Abschnitten, die sich sogleich als Zusätze und Einschaltungen einer weit späteren Zeit darstellen, wird die einheitliche Composition des Ganzen behauptet. „Sämmtliche Bestandtheile weisen auf eine Epoche, auf die Zeit, da durch das mächtige und gefährliche Auftreten der Gnosis die Polemik gegen den Antinomismus auf ihre Spitze getrieben, und die Nothwendigkeit vorhanden war, dem Paulus durch Uebertragung der Heidenbekehrung auf Petrus seine Verdienste, sein Recht auf die Heidenchristen zu nehmen und mittelst einer Hauptperson des ersten Jahrhunderts, mittelst des Klemens, die authentische Lehre des Petrus allen Neuerungen gegenüberzustellen. Diesen seinen Zweck erreicht der Schriftsteller durch die Erzählung, wie Petrus, durch die Christenverfolgungen des Paulus gezwungen, Judäa verlässt, dem Magier Simon zum Trotz die Heiden und unter ihnen namentlich seinen Nachfolger Klemens mit der Bekehrung zum wahren Christenthum beglückt und bei dieser Gelegenheit dieses wahre Christenthum vor den Ohren seines treuen Amanuensis vorträgt. Der Schriftsteller will (eben als Ebionit) seiner Sache den Sieg verschaffen, weniger durch theoretische Bestreitung der Gegner, als durch einfache Vernichtung derselben mittelst der Darstellung der inneren (namentlich sittlichen) Ueberlegenheit und grossartigen Wirksamkeit der Person und Lehre seines Helden". Köstlin würde meiner Ansicht sehr nahe treten, wenn er die S. 616, unter Voraussetzung eines geringeren Umfangs der *Περίοδοι Πέτρου*, ausgesprochene Vermuthung festhielte, dass als Grundschrift der Rekognitionen „eine hierarchische, deswegen be-

Digitized by Google

reits unter dem Namen des Klemens verfasste, in Bb. I.—III. erhaltene Darstellung des Judenchristenthums gegen die antijüdischen Gegensätze innerhalb des Christenthums selbst anzusehen" sei. „Dieser hätte sich in B. IV. f. ein schon gebildeterer Angreifer des Heidenthums bemächtigt (*Περίοδοι*), und vom B. VIII. an ein philosophisch gebildeter Judenchrist das Ganze vollendet, und zwar wären diese Beiden dem Inhalt und Zweck der Grundschrift vollkommen treu geblieben. Klemens war Mittelpunkt in allen drei." Allein, wie Köstlin sich für eine andere Ansicht über die *Περίοδοι* entscheidet, so nimmt er auch diese Vermuthung zurück, und glaubt die Grundschrift bis B. VII., bis zur Wiedervereinigung der Familie des Klemens, ausdehnen zu müssen. Die dogmatische Uebereinstimmung der Bb. I. — III. mit IV. — VII. spreche gegen ihre Trennung, es lasse sich in den ersten sieben Büchern keine Grenze feststellen. Alles vereinige sich dahin, für die ersten sieben Bücher nur e i n e Grundschrift, ebenjene *Περίοδοι*, anzunehmen, eine dem Herausgeber unserer zehn Bücher, der zugleich Verfasser der drei letzten war, so wie dem Verfasser der Homilien, gemeinsame Grundlage, welche dort am treuesten erhalten sei. Möglich sei auch, dass die *Περίοδοι*, wie sie der letzte Herausgeber der Rekognitionen vorfand (vgl. I. 13. 74), noch die Ankunft des Petrus in Rom enthielten, und dass dieser Herausgeber an die Stelle dieser Erzählung seine drei letzten Bücher setzte, weil ihm die dogmatische Behandlung des Christenthums im Gegensatz zum Heidenthum die Hauptsache war. „Er nannte dann die *Περίοδοι*, wenn sie die Anagnorismen schon enthielten, aber nicht von ihnen, sondern von den Bekehrungsreisen des Petrus ihren Namen hatten, *Ἀναγνωρισμοί*, weil durch die drei letzten Bücher die Glieder der sich wiederfindenden Familie, die Vertreter der philosophischen Theorie des Christenthums, die Hauptpersonen des Ganzen geworden waren, während der Verfasser der Homilien wieder Petrus an die Spitze stellte, weil ihm der Gegensatz desselben gegen Simon (Marcion) das Wesentliche war" (S. 616.). Die einheitliche Composition der Rekognitionen, welche mir Köstlin entgegenhält, beschränkt sich also auf die sieben ersten Bücher, und es fragt sich nun, ob sie hier durchgeführt werden kann.

Ich muss zuvor einige Missverständnisse meiner Ansichten

Digitized by Google

hinwegräumen, ehe ich mich mit meinem Recensenten näher auseinandersetzen kann. Ich habe allerdings den Abschnitt B. IV.—VI. (H. VII. — XI.), als Bericht über die Reisen des Petrus, *Περίοδοι Πέτρου* genannt, und bin der Ueberzeugung, dass dieser Titel, von welchem wir auch sonst Nachrichten haben, überhaupt erst durch diese Fortsetzung der Grundschrift entstanden ist. Allein, so bestimmt ich diesen Abschnitt als die *Περ. Π.* im engeren Sinne aufgefasst habe, so habe ich doch nie eine weitere, umfassendere Bedeutung dieses Titels ausgeschlossen. Aus meiner Grundansicht ergiebt es sich von selbst, dass die verschiedenen neuen Ansätze, weil sie zugleich neue Redactionen der Grundschrift waren, auch dem Ganzen, wie es durch sie fortgebildet war, einen neuen Titel gaben. Desshalb glaubte ich, wie bei den klementinischen Anagnorismen (S. 185), so bei dem petrinischen Reisebericht (S. 172), nur ganz einfach erwähnen zu müssen, dass diese Bestandtheile eben nie als besondere, von der Grundschrift abgetrennte Schriften, sondern vielmehr nur als ihre Fortsetzungen vorhanden gewesen sind. So habe ich denn gar nicht ausgeschlossen, dass solche Titel auch bei noch späteren Fortbildungen als Titel des Ganzen sich erhielten; vielmehr S. 176, Anm. 3 bei einem Citat des Hieronymus ausdrücklich bemerkt, dass das ganze Werk, auch mit den Anagnorismen, noch die Bezeichnung als *Περίοδοι* beibehielt. So citirt Origenes (Opp. II. 20 sqq. ed. Ruae.) zwar nicht, wie ich S. 312 durch Schliemann (Klem. 268.) verleitet, angegeben habe, aus einer *Περίοδοι Κλήμεντος* genannten Schrift, sondern aus den *Περίοδοι* (des Petrus), welche nach ihm, wie nach Hieronymus, von Klemens verfasst sind (*Κλήμης — ἐν ταῖς Περιόδοις φησί*), eine Stelle, welche jedenfalls zu den spätesten Bestandtheilen der Rekognitionen gehört (IX. 10—13.). Aus diesem Sachverhalt erklärt sich ja so vortrefflich das Schwanken der Titel, welche mindestens auf dieselbe Substanz dieser Literatur zurückweisen. So fasst Justin in der Vorrede des Gaudentius die beiden verwandten Redactionen, unsere Rekognitionen und Homilien, in der gemeinsamen Bezeichnung *Clementis ἀναγνώσεις, hoc est Recognitiones,* zusammen, obwohl er in der Uebersetzung des jetzt vor den Homilien erhaltenen klementinischen Briefes den Namen: *Clementis itinerarium* (*Περίοδοι*) wählt und einen anderen Titel: *Praedicatio* (*Κήρυγμα*) *Petri* bestimmt

Digitized by Google

zurückweist. Photius nennt die Rekognitionen gar: *Πράξεις Πέτρου*, und die Durchmusterung der alten Zeugnisse ergiebt überhaupt eine bunte Mannigfaltigkeit von Titeln. Wenn Köstlin also meine Ansicht so auffasst, als beziehe ich den Titel der *Περίοδοι* eben nur auf jenen Abschnitt, mit Ausschluss der weiteren, auch die früheren Bestandtheile (Rec. I.—III.) umfassenden Bedeutung, und im angeblichen Gegensatz gegen meine Ansicht von einer kürzeren Schrift dieses Namens sich mehr zu der Annahme hinneigt, dass die ersten sieben Bücher der Rekognitionen diese Grundschrift selbst in einer Ueberarbeitung seien: so kann ich hierin, so dankbar ich für die ausführliche Erörterung dieser Frage (S. 601 f. 606 f.) sein muss, keine ganz richtige Auffassung meiner Darstellung erkennen. Ich bestreite ja gar nicht, dass Rec. I.—VII. auch jenen Titel hatten. Nach der Stichometrie des Nicephorus hatte die als eine apokryphische Schrift des N.T. angeführte *Περίοδος Πέτρου* allerdings einen sehr zusammengezogenen Umfang, nämlich nur 2750 Stichen, d. h. etwa denselben Umfang, wie Exodus (2800), Levitikus (2700), das Evangelium des Lukas (2600), die Apostelgeschichte (2800), das Buch Sirach (2800), und etwa den doppelten Umfang, im Vergleich mit der joh. Apokalypse (1400), dem Briefe des Barnabas (1360)[1]). Da ich eben nicht glauben kann, dass jener Abschnitt je als besondere Schrift existirt habe, so hat meine Ansicht eigentlich nicht, wie Köstlin S. 607 meint, in dieser Angabe eine Stütze. Im Gegentheil muss ich, um sie zu erklären, annehmen, dass sie sich, während Hieronymus eine vollständigere Schrift voraussetzt und Züge anführt, welche wir jetzt weder in den Rekognitionen noch in den Homilien finden, auf eine weit mehr, als in den gegenwärtigen Rekognitionen, verkürzte Darstellung des Inhalts von Rec. I.—VII. bezieht. Ein ähnliches Missverständniss liegt auch der gegen mich gerichteten Behauptung zum Grunde, dass die Aufzählung der zehn Bücher Rec. III. 75., in denen Klemens den Inhalt der Vorträge des Petrus an Jakobus zusammengefasst haben soll, nicht eine besondere, I, 27—72 erhaltene Grundschrift für B. I., sondern nur eine Grundschrift für die drei ersten Bücher zusammen (bei Voraussetzung der Existenz

1) Ich gebe diese Zahlen nach Credner an (zur Geschichte des Kanons, Halle 1847, S. 117 f.).

Digitized by Google

einer solchen Schrift) beweisen könne (S. 592). Ich will zwischen B. I. und II. gar nicht eine solche Trennung begründen, wie Köstlin S. 613 voraussetzt, und behaupte eben dieses, dass die drei ersten Bücher der Rekognitionen den Rahmen, das äussere Schema jener Grundschrift voraussetzen (s. S. 51.), aber freilich mache ich den Unterschied, dass in dem 7tägigen Vortrag des Petrus, aus welchem I, 27 — 72 das Wesentliche recapitulirt wird, ein Auszug aus den sieben ersten Büchern jener Schrift gegeben wird, während von einem späteren, antignostischen Standpunkte aus die drei letzten Bücher zu der 3tägigen Disputation des Petrus mit Simon (Rec. II. III.) total umgearbeitet sind, so dass nur das äussere Schema der Grundschrift, das *Κήρυγμα Πέτρου*, noch gewissermassen festgehalten ist. Eben dadurch unterscheide ich ja S. 101 diesen neuen Ansatz zu der Grundschrift, die Disputation mit Simon, dass ich sie als eine qualitative Umarbeitung, dagegen die über den äusseren Rahmen der Grundschrift ganz hinausgehenden *Περίοδοι* als eine quantitative Fortsetzung auffasse (vgl. S. 149.). Nach meiner Ansicht steht daher jene Inhaltsangabe gerade an der rechten Stelle, und man darf mir wenigstens das gar nicht einwenden, dass die hier angedeutete Quelle sich doch nicht blos auf I, 27 — 72 beziehen könne.

Dass die Rekognitionen, wie sie auf uns gekommen sind, jedenfalls durch viele Hände hindurchgegangen, und so mit vielen späteren Zusätzen und Aenderungen behaftet sind, lehrt schon der flüchtigste Augenschein. Einen der schlagendsten Beweise liefert hierfür der, wie ich S. 313 f. gezeigt habe, arianische Abschnitt III. 2 — 11; und will man dafür einen Beleg haben, dass selbst hier und da einzelne Sätze, welche gegen die Auseinandersetzung auffallend abstechen und entschieden spätere Zusätze sind, eingeschaltet sind, so erinnere ich nur an die Stelle I, 69 über den Vorwurf einer Lehre von zwei ungezeugten Göttern, oder von der Mannweiblichkeit Gottes, und über Sohn und Paraklet, im Sinne der ausgebildeten orthodoxen Dreieinigkeitslehre. Dieser Satz fehlt daher auch in den Leipziger, von Gersdorf benutzten Handschriften. So hat Credner [1]) dargethan, dass die evangelischen Citate der Rekognitionen fast alle

1) Beitr. zur Einl. in d. bibl. Schr. I., S. 415 f.

Digitized by Google

nach dem kanonischen Text corrigirt sind, und bedenkt man auch nur, dass die erhaltene Uebersetzung dieser Schrift von einem Rufin herrührt, so wird man daran keinen Anstoss nehmen dürfen, wenn eine sonst begründete Analyse im Einzelnen Interpolationen und Correcturen annehmen muss. Wenn irgendwo, so ist man daher hier genöthigt, wenn man überhaupt ein sicheres Urtheil über den Ursprung und Charakter dieser denkwürdigen Schrift gewinnen will, die Composition selbst genauer zu beachten, und von den durch sie dargebotenen Data auszugehen. Halten wir uns zunächst an das Aeusserliche der Composition, so kann dieselbe in vielfacher Hinsicht die Forderungen, welche man an eine einheitliche Ausarbeitung stellen muss, nicht befriedigen. Man kann sogleich an der Ungleichmässigkeit der Ausführung des im ersten und des in den übrigen Büchern Erzählten Anstoss nehmen. Nur im ersten Buche wird ein 7tägiger Vortrag des Petrus über die wichtigsten Religionslehren in ihrem vollständigen Zusammenhang (vgl. I, 16. 17. 21. 22.) blos angedeutet und nur fragmentarisch in der folgenden Rekapitulation ausgeführt. Gerade, wenn die Schrift von Anfang an eine pseudoklementinische war, sollte man eher eine genauere und umständlichere Ausführung dieser dem Klemens gegebenen Unterweisung erwarten. Dazu kommen denn die so häufigen, durch das ganze Werk sich hindurchziehenden Wiederholungen ähnlicher Gedanken, mit grösserer oder geringerer Differenz, welche die Annahme einer einheitlichen Composition nicht begünstigen. Hier könnte man jedoch noch in der mangelhaften Kunst der Darstellung eine Entschuldigung finden, wenn sich nicht wirkliche und wesentliche Differenzen in den Vorstellungen nachweisen lassen sollten. Grössere Sicherheit giebt schon das Aeusserliche in der Erzählung selbst, das den Petrus begleitende Personal. Gehen wir von Petrus aus, so ist dieser allein, ohne alle Begleitung, nach Cäsarea gereist, und hat hier bei Zachäus den Nicetes und Aquila gefunden (vgl. I. 73. und II. 19.). Gehen wir von Klemens aus, so wird dieser durch Barnabas in die Umgebung des Petrus eingeführt (I. 20.), welchen er eben bei Zachäus antrifft. Nach dieser Einführung tritt nun Barnabas im Folgenden ganz zurück und wird bei der Aufzählung der Begleiter des Petrus II, 1. nicht einmal erwähnt. Hier werden, mit Einschluss des Zachäus, Klemens, Nicetes und Aquila, zwölf Begleiter namhaft gemacht, dabei

Digitized by Google

ausdrücklich irgend eine weibliche Begleitung ausgeschlossen *(mulierum sane nulla prorsus aderat)*. Bei einer Geschichte, deren tendenzvoller, romanhafter Charakter so augenscheinlich ist, muss man immer fragen, wozu ein erwähntes Personal dienen soll, ob und wo es für die Erzählung selbst nothwendig ist. Die anderen, nicht bereits erwähnten Personen sind nun aber in Cäsarea ganz stumm und passiv, in keiner Weise für die Erzählung nothwendig. Gleichwohl muss man fragen, wesshalb der Verfasser gerade diese Zwölfzahl hervorhebt, da er II, 70 noch andere Begleiter voraussetzt *(cum aliis quibusdam, qui et ipsi initia audiendi verbi Dei acceperant et erant carissimi)* [1]. Die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft durch die Taufe kann die Zwölfzahl nicht erklären, da ja der zu ihr gerechnete Klemens nicht getauft ist. Ihre wahre Bedeutung wird erst da erkenntlich, als Petrus den Zachäus zum Bischof in Cäsarea eingesetzt hat und sich zur Reise in die Heidenwelt (III, 65.: *proficisci ad gentes)* anschickt; nun beschliesst er, da Zachäus zurückbleibt und Klemens stets in seiner Umgebung bleiben soll, für die vier Austretenden — auch Nicetes und Aquila werden ohne ein angegebenes Motiv von den übrigen ausgesondert — eben so viele Ersatzmänner zu wählen, und so die heilige Zwölfwahl wieder herzustellen (III, 68.). Diese Zwölfe werden jetzt vorausgeschickt, um dem Simon immer auf dem Fusse zu folgen (III, 69.) und den Petrus in jeder Stadt, wohin er reist, zu empfangen (IV, 1.). Hierin besteht also ihre Bedeutung für die Erzählung; die zwölf Begleiter hören auf, unthätige Figuren zu sein, so bald Petrus seine Bekehrungsreise antritt. Wie Jesus zwölf Apostel zur Verbreitung des Evangeliums erwählte [2], so muss auch sein erster Apostel auf seiner Missionsreise durch dieselbe heilige Zahl erkenntlich werden; diese Begleiter sollen dem Simon die Nähe des wahren Apostels beständig darthun (III, 68: *ut me in ipsis semper secum esse sentiat Simon)*. So besteht denn die Gesellschaft bei der Ankunft in Tripolis, wo sie von Marones bewirthet wird, ganz angemessen aus

1) Die Zwölfzahl wird auch hier vorausgesetzt, da Petrus sich mit elf Begleitern zum Schlaf begiebt, während Klemens mit den andern noch nicht Getauften abgesondert schlafen muss.

2) IV. 53: *Ipse* (Christus) *enim est annus Dei acceptus, nos apostolos habens duodecim menses.*

Digitized by Google

16 Mitgliedern (IV, 3.); aber um so mehr muss es befremden, dass sie am zweiten Tage plötzlich aus 20 bestehen soll (V, 36.). Man weiss nicht, woher hier noch 4 Begleiter gekommen sind. Als Petrus von Tripolis abreist, schickt er nicht blos jene Zwölfe, sondern auch den Nicetes und Aquila voraus, und folgt ihnen, nur von Klemens begleitet (VII, 1. 3.). Hier tritt nun aber, nach der Wiedererkennung der Mattidia wieder ganz unvermittelt eine früher (II, 1.) bestimmt ausgeschlossene weibliche Begleitung ein, so dass man vielleicht durch sie die früher erwähnte auffallende Zahl 20 gewinnen kann. Gegenwärtig wird zwar nur die Ehefrau des Petrus (VII, 25. 36.) namentlich erwähnt; allein aus Hieronymus (s. klem. Rek. und Hom. S. 176.) wissen wir, dass die *Περίοδοι* ausser der Gattin auch eine Tochter des Petrus enthielten. Diese weibliche Begleitung ist in einem Abschnitte so durchaus passend, dessen Tendenz so unverkennbar auch die Apologie der Ehe ist. Schon diese Data zeigen zur Genüge, dass unsere gegenwärtigen Rekognitionen ältere, in mancher Hinsicht vollständigere Darstellungen voraussetzen [1]), und sowohl das Verschwinden des Barnabas, wie das ebenso unmotivirte Auftreten einer weiblichen Begleitung ist schwer mit der Annahme einer einheitlichen, durchaus originellen Composition zu vereinigen. Je inniger das verschiedene Personal mit der speciellen Tendenz der einzelnen Abschnitte zusammenhängt, je weniger es auch nur durch eine äussere Einführung motivirt ist; desto mehr tritt die Selbstständigkeit der einzelnen Abschnitte im Gegensatz gegen die Einheit des Ganzen hervor, desto grösser wird die Wahrscheinlichkeit, dass diese Einheit überhaupt nur eine äusserlich gemachte, verschiedenartige Elemente zusammenfassende ist. Man kann der Zwölfzahl der Begleiter vor der eigentlichen Reise, in Cäsarea selbst, noch allenfalls dadurch eine gewisse Bedeutung abgewinnen, dass man sie als Gegensatz zu den 30 Johannisjüngern fasst; über welche der Magier

1) Auch andere Züge, welche in den gegenwärtigen Rekognitionen und Homilien ganz fehlen, sind uns bei Hieronymus (s. klem. Rek. u. Hom. S. 177, Anm. 3) und in der Passachronik (s. a. a. O. S. 245) erhalten. Die Rekognitionen selbst weisen durch die Aufzählung der zehn dem Jakobus übersandten Bücher (III, 75.) und durch die IV, 36 erwähnten 90 Gebote für die drei Grade der Gläubigen auf ältere Grundlagen zurück.

Digitized by Google

Simon den Prinzipat erreicht hat (II, 8.). Wenn diese den Mondcyklus darstellen sollen *(unde et illi triginta quasi secundum lunae cursum in numero dierum positi videbantur)*, so würden jene Zwölf, nach Analogie der Apostel (IV, 35.) als Repräsentanten des Sonnenjahres anzusehen sein. Freilich ist dieser Gegensatz nur in den Homilien (II, 23.) bestimmt ausgesprochen (*ὥσπερ τῷ κυρίῳ γεγόνασιν δώδεκα ἀπόστολοι, τῶν τοῦ ἡλίου δώδεκα μηνῶν φέροντες τὸν ἀριθμὸν, ὡσαύτως καὶ αὐτῷ* [dem Johannes] *ἔξαρχοι ἄνδρες γεγόνασιν τριάκοντα, τὸν μηνιαῖον τῆς σελήνης ἀποπληροῦντες λόγον*), und man wird sich immer daran stossen müssen, dass die Zwölfzahl erst bei der Abreise von Cäsarea, und zwar mit unmotivirter Ausscheidung des Nicetes und Aquila, bleibend festgestellt wird. Unter solchen Umständen verdient die von mir S. 102 angeführte Stelle Const. ap. VI, 8. Beachtung, welche bei der Disputation des Petrus mit Simon zu Cäsarea nur 4 Personen, nämlich Barnabas, Zachäus, Nicetes und Aquila, also noch nicht den Klemens, als Begleiter des Petrus, erwähnt. Wie kommt es, dass in dieser Stelle einer pseudoklementinischen Schrift namentlich Klemens noch ganz übergangen wird, dass an seiner Stelle noch Barnabas steht? Zwar wird von Nicetes und Aquila gesagt, dass sie Brüder des Klemens gewesen; aber schon der Zusatz, dass dieser Klemens auch ein Schüler und Gehülfe des Paulus war, muss in einer Schrift, deren Grundlage ebionitisch ist, den Verdacht eines späteren Zusatzes erregen. Sollte man genöthigt sein, jene Männer schon ursprünglich als Brüder des Klemens aufzufassen, da doch wenigstens Aquila aus der Geschichte des Paulus bekannt ist? Sollte es so undenkbar sein, dass in der Schrift, welche der Verfasser der apost. Constit. vor sich hatte, durch die Beiordnung des Barnabas und des Aquila zu Petrus zwei namhafte Männer der Gemeinschaft des Paulus entzogen wurden? Aber auch, wenn Nicetes und Aquila bereits als Brüder des Klemens galten, so darf man nicht behaupten, dass hierdurch eine solche Wiedererkennung, wie die gegenwärtig erhaltene, gefordert sei. Bedenkt man, dass nach dieser Angabe Simon (sogleich) nach Rom flieht, so lag ja hier eine Wiedererkennung des römischen Klemens als ihres Bruders viel näher. Die hier allein erwähnten vier Begleiter zu Cäsarea stimmen, wenn man den jetzt so räthselhaft verschwindenden Barnabas noch an die Stelle des Klemens setzt, mit

Digitized by Google

den vier auch jetzt in Cäsarea allein nicht müssigen Personen genau überein, und wenn diese selbst zuletzt aus jener Zwölfzahl ausscheiden, so drängt sich bei den gegenwärtigen Rekognitionen die Frage auf, ob sie dieser wirklich ursprünglich angehörten, ob die Zwölfzahl hier nicht anticipirt wurde. Diese Vermuthung kann sich auch auf die Analogie der Homilien stützen, welche diese Anticipation noch überbieten, indem sie dem Petrus gleich anfangs in Cäsarea 16 Begleiter, mit Einschluss der in den Rekognitionen erst später eintretenden 4 Ersatzmänner, geben, und so unverkennbar das Streben beurkunden, die Erzählung mit ihren verschiedenen Bestandtheilen zur Einheit abzurunden. Eine Schrift, welche anfangs bestimmt weibliche Personen aus dem Gefolge des Petrus ausschliesst, und dann doch wieder später solche voraussetzt, hat keineswegs den Charakter der Ursprünglichkeit, und gibt der Vermuthung Raum, dass in ihr verschiedenartige Bestandtheile überhaupt erst, wenn gleich nicht consequent, zu einer äusseren Einheit ausgeglichen sind, wie hier wirklich die Ehefrau des Petrus der späteren, überarbeitenden Hand entgangen zu sein scheint.

So sehr diese Vermuthung durch den ganzen Charakter der Erzählung, in welcher ein Abschnitt mit einer ganz speciellen Tendenz sich äusserlich an den anderen reiht, durch den losen Zusammenhang der einzelnen Bestandtheile, für welche sich nur eine sehr allgemeine, abstrakte Einheit angeben lässt, durch die befriedigt in den verschiedenen Beziehungen verweilende Darstellung bestärkt werden muss: so erhält man doch erst dann volle Gewissheit, wenn man sich überhaupt von dem Aeusseren zum Inneren, zu dem eigentlichen Inhalt der Darstellung, zu den Vorstellungskreisen der schon äusserlich hinreichend kenntlichen Abschnitte wendet. Wenn nun Köstlin S. 605 behauptet, die Rekogn. stimmen fast in allen ihren Theilen viel mehr mit sich überein, als die Homilien, deren Widersprüche ich gut aufgedeckt haben soll: so muss ich zunächst bedauern, dass mein Recensent die Homilien überhaupt von seiner Kritik ausgeschlossen hat. So wenig ich hieraus einer Recension, welche schon an sich auf einen geringeren Umfang angewiesen ist, einen Vorwurf machen darf: so wenig kann ich absehen, wie man mein Urtheil über die wesentliche Verschiedenheit in den Homilien enthaltener Vorstellungskreise billigen kann, ohne dieselbe auch in

Digitized by Google

den Rekogn. anzunehmen. Beide Schriften lassen sich überhaupt so wenig von einander trennen, weil sie sich auch gegenseitig ergänzen, weil auch manche Züge, welche mit der Tendenz eines beiden gemeinsamen Abschnittes wesentlich zusammenhängen, nur in den Homilien erhalten sind. So geben die Homilien in den Reden zu Tripolis (*Περίοδοι Πέτρου*) eine Darstellung von dem geschichtlichen Ursprung des Bösen, welche mit der offenbar dem Verfasser eigenthümlichen Ableitung nicht vereinbar ist [1]). Während der Verfasser der Homilien, nach seiner ausgebildeten Syzygien-Theorie, den Ursprung des Bösen schon in die Urgeschichte der Menschheit verlegt, auf die weibliche *σύζυγος* des Adam, die Stammmutter des Menschengeschlechts, zurückführt (H. III, 22 f.), so finden wir hier die Lehre von einem seligen Urzustand der Menschheit, einer vollkommenen Urreligion, und erst die gefallenen Engel (Gen. 6, 1—4) stellen den eigentlichen Eintritt des bösen Princips dar (s. a. a. O. S. 231). Die diese Grundansicht enthaltende Auseinandersetzung (H. VIII.) gehört wesentlich einem älteren Bestandtheil an, eben jenen *Περίοδοι*, welche auch Rec. IV—VI., wenn gleich mehr verkürzt, aufgenommen sind. Hier finden wir in den Rekognitionen die Lehre von einem seligen Urzustand zwar noch bestimmter, als H. XIII, 10., nämlich Rec. IV, 9 *(nulla aegritudo in eos, nullum vitium corporis, nulla ciborum dominata corruptio est, ex quo fiebat, ut mille annorum aetas in fragilitatem non incideret senectutis)*, dagegen ist hier die Mythologie von den gefallenen Engeln, die sicher zur Substanz dieses Abschnitts gehört, mit der Annahme eines seligen Urzustandes wesentlich zusammenhängt, nur ganz kurz angedeutet (R. IV, 26). Es sind auch hier Engel, welche, ihrem Beruf untreu, die Menschen verführen; *angeli quidam, relicto proprii ordinis cursu, hominum favere vitiis coepere et libidini eorum quodammodo indignum praebere ministerium.* Ergänzen wir somit den Vorstellungskreis dieses Abschnitts aus beiden Darstellungen, so tritt nicht bloss in den Homilien, sondern auch in den Rekognitionen eine wesentliche Differenz hervor. Denn wie kann ein und derselbe Ver-

1) Vgl. clem. Rec. und Hom. S. 230 f. und Neue Jen. Allg. Lit.-Zeitung 1848, Nr. 65, S. 259.

Digitized by Google

fasser I, 29. ausdrücklich die Menschen an die Stelle jener Engel setzen [1])! Dürfen wir den wesentlichen Inhalt der einzelnen Abschnitte, das, was mit ihrer eigenthümlichsten Tendenz wesentlich zusammenhängt, überhaupt durch Vergleichung der beiden verwandten Schriften ergänzen, so hat der Abschnitt, welcher als der der Anagnorismen bezeichnet ist, eine eigenthümliche Syzygien-Lehre, nach welcher das weibliche Moment zwar im Vergleich mit dem männlichen, das untergeordnete, aber dennoch ein wesentliches Moment an dem Vollkommenen, dem Mannweiblichen, ist (s. a. a. O. S. 180. 184). Unzweifelhaft ist diese Anschauungsweise in einem Abschnitt zu Hause, welcher namentlich eine Rechtfertigung der Ehe geben will. Dann widerspricht sie aber nicht bloss der ausgebildeten Syzygien-Theorie der Homilien, in welcher das Weibliche gerade das Böse darstellt, sondern ist auch wesentlich abweichend von der roheren Vorstellungsweise, welche Rec. III, 59—61 dargelegt ist, von verschiedenen Paarungen des Guten und Bösen.

Man kann jedoch auch bei den Rekognitionen selbst stehen bleiben, wenn man wesentliche Differenzen der Vorstellungen sucht; auch wenn man die Rekognitionen so, wie sie erhalten sind, betrachtet, stösst man in den verschiedenen Abschnitten auf Vorstellungskreise, deren Differenz sich bei der Annahme einer einheitlichen Composition nicht erklärt. Ich bin um so mehr veranlasst, zunächst auf die Ansicht von der Taufe einzugehen, weil mein Recensent die hier von mir hervorgehobene Differenz bestritten hat. In dem Abschnitt, welcher den 7tägigen Vortrag des Petrus recapitulirt, wird die Taufe als Ersatz des jüdischen Opfercultus dargestellt; in diesem Gegensatze hat sie Jesus selbst eingeführt. Der wahre Prophet erschien und ermahnte die Juden, die Opfer aufzugeben, *et ne forte putarent, cessantibus hostiis remissionem sibi non fieri peccatorum, baptisma eis per aquam statuit, in*

1) *Octava generatione homines justi, qui angelorum vixerant vitam, illecti pulcritudine mulierum, ad promiscuos et illicitos concubitus declinaverunt.* Es wird hier offenbar eine jüdische Auslegung der Gottessöhne, als Nachkommen Seth's, vorausgesetzt, über welche zu vgl. Hoffmann, das Buch Henoch I, S. 112 f. Nach Abulfaradsch erzeugten die Sethiten mit Töchtern der Kainiten Heroen, »berüchtigt durch Mord und Raub.«

Digitized by Google

quo ab omnibus peccatis invocato ejus nomine solverentur, et de reliquo perfectam vitam sequentes in immortalitate durarent, non pecudum sanguine, sed sapientiae Dei purificatione purgati (I, 39). Vgl. I, 54: *Quum enim jam immineret ortus Christi ad sacrificia quidem reprimenda, baptismi vero gratiam largiendam.* Wie kann die Taufe an die Stelle des jüdischen Opfercultus gesetzt werden, wenn sie nur ein einmaliger Einweihungsritus im späteren Sinne ist? Man begreift wohl, wie später die Eucharistie, eben als eine wiederholte heilige Handlung, als das geistige, christliche Opfer aufgefasst werden konnte [1]). Den Schlüssel für diese Vorstellung gibt uns erst die ebionitische Sitte selbst täglich wiederholter *βαπτισμοί*. Wie für die Juden die innere Reinigung äusserlich durch die Opfer vermittelt wurde, so für die Ebioniten durch diese *βαπτισμοί*, durch welche sie nach Epiphanius H. XXX, 21 die *κάθαρσις* zu haben glaubten. Man darf diese wiederholten *βαπτισμοί* nicht so verstehen, als sei dadurch die Bedeutung der Taufe als des Einweihungsritus zum Christenthum ausgeschlossen; der erste *βαπτισμός* musste von selbst zu diesem *βάπτισμα* werden, so wesentlich für ihn die fortwährende Wiederholung war, so wenig er ohne diese gedacht werden kann. So kann man auch noch die Schilderung des Epiphanius von den Ebioniten verstehen, wenn er H. XXX, 16. von ihnen sagt: *βάπτισμα δὲ καὶ αὐτοὶ λαμβάνουσι χωρὶς ὧν καθ' ἡμέραν βαπτίζονται*, denn an die Stelle der Beschneidung war die Taufe auch bei ihnen noch nicht getreten, die Beschneidung war auch für sie noch die *σφραγίς*, der *χαρακτήρ* der Patriarchen und Aller, die gerecht nach dem Gesetze gelebt haben, denen sie selbst durch die Beschneidung gleich zu werden glaubten (c. 26). Indem ich hierauf schon a. a. O. S. 69 hingewiesen habe, so kann mich das, was Köstlin S. 588 einwendet, nicht widerlegen. Ich kann ja sehr wohl zugeben, dass in der angeführten Stelle I, 39 das *de reliquo* auf die Taufe als Einweihungsritus hinweisst, dass hierauf auch der Ausdruck I, 55 führt: *si quis Jesu baptisma non fuerit consecutus, is non solum coelorum regno fraudabitur* u. s. w. Aber

1) S. die von mir S. 90, Anm. 2 angeführten Stellen, und dazu Irenäus *adv. haer.* IV, 18, *Const. ap.* II, 57. VI, 23.

Digitized by Google

ebenso wenig kann ich mit KÖSTLIN schon an „die gewöhnliche christliche Taufe" denken, welche nur ein einmaliger Akt ist und alle Wiederholung ausschliesst. Man beachte doch in der letzgenannten Stelle nur die priesterliche Beschuldigung gegen die christliche Taufe; *„tum deinde multis laudibus efferens sacrificiorum ritum, qui ad remissionem peccatorum humano generi divinitus esset indultus, caussabatur Jesu nostri baptisma velut contra haec nuper inductum."* Man fragt immer, wie konnte der „gewöhnlichen" christlichen Taufe eine so specielle, oppositionelle Stellung zu dem jüdischen Opferwesen gegeben werden? Wie kann KÖSTLIN mir hier einwenden, ich habe übersehen, welchen geringen Werth der Schriftsteller den Opfern beilege? Welche grosse Bedeutung gibt er ihnen im Gegentheil, wenn er in ihnen noch einen Rest des heidnischen Götzendienstes, der in den Juden unvertilgbaren alten Gewohnheit sieht, wenn sich ihm in dem Opferwesen der ganze fleischliche, der geistigen Gottesverehrung unfähige Sinn der Juden darstellt, so dass es selbst in seiner gesetzlichen Form nur eine der Schwachheit dieses Volkes gemachte Concession ist [1])! Die Taufe als Einweihungsritus kann ja immerhin, wie man aus Contest. Jac. c. 1. schliessen darf, das feierliche Gelübde, nicht mehr zu sündigen, woraus sich auch das *de reliquo* I, 39 erklärt, enthalten haben; jedenfalls lässt sich dieser Gegensatz zu den jüdischen Opfern nicht anders denken, als wenn die Wiederholung des *βαπτισμός*, und wie man vermuthen möchte, die Erneuerung jenes Gelübdes, von ihm noch unzertrennlich, in ihm noch unmittelbar enthalten war. Ist nicht schon diese lebhafte Polemik gegen den jüdischen Opfercultus ein Zeugniss für das hohe Alterthum des Abschnittes, welchem sie angehört, wenn anders FRIEDMANN und GRÄTZ (Theol.

1) Vgl. I, 36: *Quum interim fidelis et prudens dispensator Moyses, pervidens, populo ex Aegyptiorum consortio altius inolevisse vitium idolis immolandi, nec posse de eis radicem mali hujus excidi, immolare quidem eis concessit, sed deo soli hoc fieri permisit, ut mediam quodammodo partem vitii altius inoliti resecaret, aliam vero mediam per alium et ad aliud tempus reservaret emendandam.* Vgl. auch I, 30: *Quarta decima vero generatione ex maledicta progenie quidam propter artem magicam primus aram statuit daemonibus, honorem sanguinis literis.*

Digitized by Google

Jahrb. 1848, S. 337 f.) das gänzliche Aufhören des Opfercultus nach der Zerstörung Jerusalems nachgewiesen haben? So sehr Justin und Andere aus späterer Zeit der hier vorgetragenen Ansicht über den Ursprung dieses Opferwesens nahe kommen, so finden sie doch seinen Ersatz stets in der Eucharistie und heben weit nachdrücklicher das Aufhören desselben als einen Beweis seiner Vergänglichkeit hervor. Zwar sagt auch schon unser Abschnitt I, 48: *„ex quo enim hic (Jesus) apparuit, cessavit chrisma, per quod pontificatus praebebatur, vel prophetia vel regnum“*, und deutet hiermit indirekt das Aufhören auch des Opfercultus an. Wie könnte aber in einer viel späteren Zeit noch darüber geklagt werden, dass namentlich die Verwerflichkeit der Opfer erst von so Wenigen erkannt sei (I, 37)! — Wie lässt sich nun die Differenz eines späteren Abschnittes, der *Περίοδοι*, verkennen, welche so nachdrücklich die unbedingte Nothwendigkeit der Taufe hervorheben? Es ist ein anderer Schriftsteller, welcher Rec. VI, 8 f. auf die uranfängliche Verbindung des eingeborenen göttlichen Geistes mit dem reinen Element des Wassers zurückgeht (vgl. H. XI, 24 f.), die Taufe schon als die eigentliche *σφραγίς* darstellt *(Deus jussit omnem colentem se baptismo consignari)*. War in jenem Abschnitt noch die Beschneidung diese *σφραγίς*, das *argumentum et indicium castitatis* (I, 33), so ist nach diesem Abschnitt das wahre Judenthum schon ganz von ihr unabhängig, wer das Gesetz erfüllt, ist Jude, *etiamsi non sit circumcisus* (V, 34). Wenn nach jenem Abschnitt auch das jüdische Opferwesen ein Rest heidnischer Abgötterei war, so hatte der Verfasser, wenn er wirklich derselbe war, auch hier, wo er eben auf jene Wurzel eingeht (vgl. IV, 13. 19. 30.), das *participare daemonum mensae* als Todsünde verabscheut (IV, 36), hinreichende Veranlassung, die oben vorgetragene Grundansicht von der Bedeutung der Taufe, als Ersatz für die ungeistigen Opfer, der Heidenwelt gegenüber, zu wiederholen. Allein dieses geschieht hier desshalb nicht, weil überhaupt jene Grundanschauung ausgeschlossen ist, weil die Taufe in ihrer specifischen Bedeutung als Aufnahmeritus von jenen fortwährenden *βαπτισμοί* schon völlig losgetrennt ist. Die letzteren treten nur ganz äusserlich, als Zugabe, zu der eigentlichen Taufe hinzu. Vgl. VI, 11: *Bonum est autem et puritati conveniens, etiam corpus*

Digitized by Google

aqua diluere u. s. w. Hom. XI, 28: *πλὴν τούτοις συνεισφέρειν δεῖ τί ποτε, ὃ κοινότητα πρὸς ἀνθρώπους μὲν οὐκ ἔχει, ἴδιον δὲ θρησκείας θεοῦ τυγχάνει· λέγω δὴ τὸ καθαρεύειν κτλ.* Jene selbst täglichen *βαπτισμοί* [1]) sind zu einer frommen Observanz geworden, ohne welche die eigentliche Taufe in ihrer Wirkung vollkommen bestehen kann. — Vergleicht man überhaupt die beiden zuletzt erwähnten Abschnitte genauer, so zeigt sich eine sehr grosse Verwandtschaft der Vorstellungen, welche Köstlin S. 601 f. zum Beweise der Identität der Verfasser hervorhebt. Ich sei auf das innere Verhältniss meiner Grundschrift und der *Περίοδοι* nicht eingegangen, und doch sei hier zu bemerken, dass die Lehre von Christus (IV, 9. vgl. I, 52) und besonders von den messianischen Weissagungen (V, 10. 11. vgl. I, 50), vom Urzustand und Sündenfall, vom Ursprung und Ueberhandnehmen des Götzendienstes, von der sündentilgenden Kraft der Taufe (namentlich IV, 32), von der Identität des Christenthums und Judenthums (IV, 5), von der Bestimmung des Christenthums für die Heiden (V, 11. 12., vgl. I, 50.) in den hier berichteten Reden an die Heiden ganz dieselbe mit der im ersten Buch, oft blosse Wiederholung davon ist. Jedenfalls seien die Ideen des ersten Buches dieselben, wie die des vierten und der folgenden, nur dort in Anwendung auf das Judenthum, hier auf das Heidenthum. Ich glaube nun schon Belege dafür gegeben zu haben, dass gerade bei dieser augenscheinlichen substanziellen Verwandtschaft wesentliche Differenzen nur um so bedeutender hervortreten, und habe so schon einige der mir von Köstlin entgegengehaltenen Berührungen besprochen. Sehen wir jetzt, wie es sich mit der Stellung des Christenthums zum Judenthum und zum Heidenthum, den beiden letzten hervorgehobenen Berührungspunkten, verhält. Jenes Verhältniss ist in dem ersteren Abschnitt (I, 43. 50) ausdrücklich so bestimmt, dass die Messianität des historischen Jesus oder die Unterscheidung einer doppelten Parusie der einzige Differenzpunkt zwischen Christen und Juden, oder vielmehr zwischen gläubigen

1) Vgl. clem. Rec. und Hom. S. 152, wo ich ein Versehen zu berichtigen bitte. Es ist Anm. Z. 8—10 zu lesen: »In den Homilien wird am ersten Tage in Tripolis ein Bad und eine Abendmahlzeit (VIII, 3) erwähnt.

Digitized by Google

und ungläubigen Juden ist. Somit ist auch das mosaische Gesetz noch für die Christen verbindlich, und nur solche Bestandtheile desselben, welche von Anfang an blosse Concessionen waren, wie die Opfer, sind für den gläubigen Juden aufgehoben. Die Bedeutung der Beschneidung, welche, wie wir sahen, in den *Περίοδοι* aufgegeben ist, ist sicher geblieben; diese ist hier noch ein bleibender Bestandtheil des Gesetzes, nicht, wie Köstlin S. 602 sagt, nur geistig als Reinigkeitssymbol gefasst. Es wäre sonst völlig unerklärlich, dass bei der Auseinandersetzung mit der jüdischen Orthodoxie dieser so wichtige Differenzpunkt mit Stillschweigen übergangen sein müsste. Das Christenthum ist somit gerade das ächte Judenthum, der von seinen temporären Elementen gereinigte Mosaismus [1]). Es ist hier offenbar eine ganz andere Stellung zum Judenthum dargelegt, als in den spätesten Bestandtheilen dieser Schrift, wo die Christen zwar auch noch *Judaei* heissen (X, 64), aber dadurch von den nichtgläubigen Juden unterschieden werden, dass diese *Judaei, qui sub lege Moysis viunt*, genannt werden, und dass die Beschneidung als eine ihnen eigenthümliche Sitte dargestellt wird (IV, 28). Allein so sehr das Christenthum mit dem wahren Judenthum eins und an sich nur für die Juden bestimmt ist, so hat es gleichwohl durch den Unglauben der Juden eine universelle Bedeutung und Verbreitung in der Heidenwelt erhalten. Es war nothwendig, dass an die Stelle derer, welche ungläubig blieben, Heiden berufen wurden, um die Zahl, welche dem Abraham gezeigt war, zu ergänzen; *mittitur in universum mundum salutaris regni Dei praedicatio* (I, 42). Nur durch diese äussere Veranlassung ist die Bestimmung des Christenthums für die Heidenwelt motivirt, welcher es an sich völlig

1) Wie kann man behaupten, dieser Abschnitt verwerfe das gegebene Judenthum schon gänzlich und enthalte die gar nicht mehr essäische Anerkennung der Unvollkommenheit des Moses (Köstlin S. 605)? Moses wird ja der Erscheinung des wahren Propheten gewürdigt (I, 34), hat ein klares Bewusstsein über dessen künftige Erscheinung (I, 38), zwischen seinen Wundern und denen Christi findet die vollkommenste Analogie statt (I, 57. 58). Selbst I, 50, wo Christus für grösser, als Moses, erklärt wird, wird diese Unterordnung nur dadurch begründet, dass Moses bloss Prophet, nicht auch Messias gewesen sei.

Digitized by Google

fremd ist. Vgl. besonders I, 50: *„Quod autem dico, tale est: Christum suscipi a Judaeis, ad quos venerat, et credi ei, qui exspectabatur ad salutem populi secundum traditiones patrum, consequens erat, gentes vero alienas ab eo fore, quibus neque promissum quidquam de eo neque adnuntiatum fuerat, imo quibus ne nomine quidem ipso aliquando innotuerat.“* Eben das bestätigt die Glaubwürdigkeit der Propheten, dass sie diesen Unglauben der Juden voraussahen und so *contra ordinem et consequentiam rerum dixere eum exspectationem gentium (Gen. 49, 10) et non Judaeorum futurum.* Es findet somit der innere Widerspruch statt, dass der Messias, welcher an sich nur für die Juden bestimmt ist, durch den Erfolg gerade die Erwartung der Heiden geworden ist. Die *Περίοδοι* scheinen nun zunächst in der Auseinandersetzung V, 9. 10 denselben Grundgedanken bloss zu wiederholen und weiter auszuführen. Hier, wo Petrus sich an die Heidenwelt wendet, ist es ganz angemessen, dass er auf jene Weissagung *(et super omnia, quod esset a gentibus exspectandus)* den grössesten Nachdruck legt. Darin; darin, dass ein jüdischer Prophet selbst den Messias als die Erwartung der Heiden dargestellt hat, besteht gerade das Ausserordentliche dieser Prophetie. Die Verwerfung, welche der Messias, mit wenigen Ausnahmen bei dem Volke gefunden hat, welchem die Verheissung gegeben war, hat jene Weissagung, die Uebertragung des neuen, messianischen Reiches an die Heiden gerechtfertigt. Zwar wird hier nicht mehr gesagt, dass die Heiden an sich Christo völlig fremd sind; allein dieser Umstand würde sich sehr leicht daraus erklären, dass diese Rede überhaupt an die Heidenwelt gerichtet ist. Eine genauere Betrachtung zeigt jedoch, dass auch jene Vorstellung hier nicht bloss nicht erwähnt, sondern bereits aufgegeben und ausgeschlossen ist. Versetzt man sich in den Mittelpunkt der Vorstellungen dieses Abschnitts, so ist an die Stelle jener äusseren Vermittlung überhaupt eine innerliche, wesentliche Beziehung des Christenthums zur Heidenwelt getreten, da die Bekehrung zum Christenthum für die Heiden die Rückkehr zur Urreligion, zu ihrer verlorenen, ursprünglichen Würde ist (vgl. IV, 32. V, 13). Der Zug der Heiden zum Christenthum ist der in dem unveräusserlichen Wesen des Menschen gegründete Zug zur Gottähnlichkeit oder zur Herstellung der geisti-

Digitized by Google

gen, sittlichen Ebenbildlichkeit (V, 13—15). Wird somit im Christenthum gerade das ewige, allgemeine Wesen des Menschen realisirt, so kann es nur eine selbständigere Stellung zum Judenthum einnehmen. Ueber diese Stellung spricht sich das wichtige Programm des ganzen Abschnitts IV, 5 (vgl. H. VIII, 5—7 [1]) am deutlichsten aus. Auch in den Rekognitionen werden hier beide Religionen coordinirt, als die beiden, gleichberechtigten Formen der einen, absoluten Religion dargestellt. Daher können beide Religionen, in sich befriedigt, neben einander bestehen, ohne dass die eine die andere zu verdrängen suchte; auch den Heiden ist von Gott das Verlangen gegeben, sein Wort zu hören, seinen Willen zu suchen (IV, 4), wie das Volk der Hebräer von Gott selbst angewiesen ist, Moses zu lieben und ihm zu glauben. Was früher ein Privilegium des jüdischen Volkes war, ist daher jetzt, im Christenthum, auch auf die Heiden ausgedehnt; Moses und Jesus sind die beiden Lehrer, auf welche die Juden und die Nicht-Juden zunächst angewiesen sind [2]). Diese Grundansicht von dem simultanen Bestehen beider Religionen, aus welcher allein sich auch die vielbesprochene Stelle A.G. 15, 21 erklärt, ist am bestimmtesten ausgesprochen H. VIII, 6: *ἀπὸ μὲν Ἑβραίων τὸν Μωυσῆν διδάσκαλον εἰληφότων καλύπτεται ὁ Ἰησοῦς, ὑπὸ (ἀπό?) δὲ τῶν Ἰησοῦ πεπιστευκότων ὁ Μωυσῆς ἀποκρύπτεται· μιᾶς γὰρ δι' ἀμφοτέρων διδασκαλίας οὔσης τὸν τούτων τινὰ πεπιστευκότα ὁ θεὸς ἀποδέχεται. — οὕτως αὐτὸς ὁ θεὸς τοῖς μὲν ἔκρυψεν διδάσκαλον, ὡς προεγνωκόσιν ἃ δεῖ πράττειν, τοῖς δὲ ἀπεκάλυψεν, ὡς ἀγνοοῦσιν ἃ χρὴ ποιεῖν.* Wie kann man von dieser Grundansicht aus noch sagen, dass die Heiden an sich Jesu fremd sind! Wie kann die Nicht-Anerkennung Jesu von Seiten der Juden nur befremden, ja ein verwerfendes Urtheil über dieses Volk

1) Wir haben ein Recht, dieses Programm durch die vollständigere Darstellung in den Homilien zu ergänzen, weil es auch hier die dem Verfasser der Homilien so wesentliche Lehre von der persönlichen Identität Christi mit Moses noch ausschliesst (s. clem. Rec. und Hom. S. 229 f.), also aus einer älteren Schrift aufgenommen ist.

2) *Est ergo proprii muneris a Deo concessi Hebraeis, ut Moysi credant, gentibus autem, ut Jesum diligant.*

Digitized by Google

begründen [1]), wenn Gott selbst sie auf die mosaische Religion, als genügend, angewiesen, ja sogar Jesum ihnen verhüllt hat? Wird dort, im petrinischen Kerygma, das Christenthum den Heiden mitgetheilt, weil es von den Juden, für die es allein bestimmt war, verschmäht wurde, so wird es hier umgekehrt von den Juden nicht angenommen, weil es zunächst allein für die seiner bedürftigen Heiden bestimmt ist. Wie kann man hier noch denselben Verfasser wiederfinden, von welchem I, 27—72 herrührt [2])? So sehr sich der Verfasser der *Περίοδοι* auch V, 9 f. an die Grundschrift anschliessen mag, es ist ihm dieses nur möglich von einem höheren Standpunkt aus. War in der Grundschrift das Christenthum noch unmittelbar eins mit dem wahren Judenthum, so ist die Identität beider hier eine durch ihr selbständiges Bestehen, ihre unabhängige Ausbildung vermittelte, oder sie ist wesentlich das Höchste und Letzte, von beiden Religionsformen aus gleich Mögliche, die Erhebung zu der in jenen beiden Formen sich darstellenden, in diesem Unterschiede mit sich selbst identischen, absoluten Religion.

Möge diese Vergleichung genügen, um sowohl das Vorhanden-

---

1) Vgl. H. VIII, 7: *οὔτε οὖν Ἑβραῖοι περὶ ἀγνοίας Ἰησοῦ καταδικάζονται διὰ τὸν κρύψαντα, ἐάν γε πράττοντες τὰ διὰ Μωσέως, ὃν ἠγνόησαν, μὴ μισήσωσιν κτλ.*

2) Hier ist die universelle Bedeutung Christi nur in der archaistischen Vorstellung, dass er der ebenso über die Menschen gesetzte Mensch ist, wie die Sterne einen Stern, die Schlangen eine Schlange, die Vögel einen Vogel, die Fische einen Fisch zum Vorsteher haben (I, 45), an sich enthalten. Köstlin meint zwar S. 605, dieser Archaismus sei auch für einen Gnostiker oder Kabbalisten nicht zu stark; aber alle Gnostiker setzten die Substanz des Erlösers eben nicht in eine menschliche Persönlichkeit, sondern in einen göttlichen Aeon. Auch hängt diese Vorstellung so genau mit der geheimnissvoll angedeuteten Identität Christi mit dem Urmenschen zusammen, dass wir in ihr nothwendig die roheste Form dieses Theologumenon erkennen müssen. Diese universelle Bedeutung Christi ist aber noch wesentlich an seine jüdische Messianität geknüpft. Selbst den 72 Jüngern Jesu giebt dieser Verf. noch nicht die so nahe liegende universalistische Beziehung auf die 72 Weltnationen (Rec. II, 42); auch sie führen uns nicht über die jüdische Nationalität hinaus, sind den 72 (oder 70) Aeltesten des Moses nachgebildet (I, 40).

Digitized by Google

sein verschiedenartiger Bestandtheile auch in den Rekognitionen, wie die relative Alterthümlichkeit des Rec. I, 27—72 dargelegten Gedankenkreises, im Vergleich mit einem vielfach so verwandten Abschnitt, wie die *Περίοδοι*, zu begründen, und das innere Verhältniss der Grundschrift zu den *Περίοδοι* anzudeuten. In den drei ersten Büchern der Rekognitionen, namentlich in dem ersten, finde ich nun unverkennbare Hinweisungen auf die Grundschrift des Ganzen, welche auch durch das Verhältniss der vor den Homilien erhaltenen Briefe des Petrus und Clemens bestätigt werden, und ich muss auf diesen Punkt, von welchem die positive Reconstruktion dieser ganzen Literatur ausgehen muss, noch eingehen, weil Köstlin S. (589—597) hier alle von mir gewonnenen Resultate bestritten hat. Jedenfalls will der Verfasser seine Leser glauben machen, dass die von ihm selbst nur unvollständig und nicht in der gehörigen Ordnung wiedergegebenen Vorträge des Petrus von diesem vollständig durch Vermittelung des Clemens in 10 Büchern an Jakobus geschickt seien. Petrus lässt den Clemens den Vortrag des ersten Tages in dem *liber de vero propheta* aufzeichnen und an Jakobus schicken, weil er von diesem den Auftrag erhalten habe, von Jahr zu Jahr über seine Reden und Thaten Bericht zu erstatten (I, 17, H. I, 20). Er hält dem Clemens in den sechs folgenden Tagen zusammenhängende, erschöpfende Vorträge über die Tradition des wahren Propheten (I, 21), und führt diese Erörterungen über die fraglichen Capitel des Gesetzes, wie Clemens I, 22 sagt, *ab initio creaturae usque ad id temporis, quo ad eum Caesaream devolutus sum*, fort. In dem am achten Tage zu Cäsarea angestellten Examen besteht Clemens die Prüfung vollkommen, hat den Inhalt der Vorträge eben wegen ihres festen *ordo*, auf welchen oft zurückgewiesen wird, gut aufgefasst und behalten [1]), und der Verfasser lässt nun den Petrus, um die Kerygmen seinem Gedächtniss möglichst einzuprägen (*firmioris causa memoriae*, I, 26), Einiges noch einmal vortragen, eben in jenem Abschnitt, der uns so viele archaistischen Vorstellungen darbietet. Auch diese Wiederholung schliesst mit der Ankunft des Petrus in Cäsarea, wohin ihn Jakobus mit dem Auftrag entlassen hat, ihm von Jahr zu Jahr, besonders aber *per septimanas annorum* [2]) Bericht

1) S. clem. Rec. und Hom. S. 47 f.

2) Nach der Darstellung der Rekognitionen (I, 43) ist gerade jetzt

Digitized by Google

zu geben (I, 72). Endlich werden, am Ende des Aufenthalts zu Cäsarea, die 10 Bücher vollständig aufgezählt, in denen Clemens für Jakobus den Inhalt der Vorträge des Petrus aufgezeichnet haben soll (III, 75). Diese Inhaltsangabe ist den von Petrus an 10 Tagen gehaltenen Vorträgen parallel. Der *liber de vero propheta,* in welchem der Vortrag des ersten Tages aufgezeichnet wurde, ist auch hier das erste Buch. In den sechs folgenden Büchern schreitet auch diese Sammlung, genau der Angabe I, 21 über die Vorträge der sechs folgenden Tage entsprechend, bis zu der Disputation der 12 Apostel im Tempel fort, welche ja auch nach der Ausführung des ersten Buches der Reise des Petrus nach Cäsarea unmittelbar vorhergeht. Der dann folgende Tag wird mit Wiederholung zugebracht, und kann nicht in Anschlag kommen. Endlich in der Disputation mit Simon ist auch noch insofern ein äusserlicher Zusammenhang mit jener Schrift festgehalten, als ihre dreitägige Dauer, welche auch Const. ap. VI, 8 vorausgesetzt und auch in der so verkürzten Darstellung der Homilien auffallend festgehalten wird, wenigstens der Zahl der (drei) noch übrigen Bücher entspricht. Nach der Darstellung der Rekognitionen existirte also wirklich eine Aufzeichnung von 10 Vorträgen des Petrus über die höchsten Religionswahrheiten, aus welchen sie selbst nur Fragmente gegeben haben wollen. Vergleichen wir hiermit die beiden vor den Homilien erhaltenen Briefe, des Petrus mit der zu ihm gehörigen *Contestatio* Jakobi, und des Clemens an Jakobus; so ist es ebenso offenbar, dass jener sich auf diese vorausgesetzte Schrift, die Kerygmen des Petrus, wie dieser auf eine umfassendere an der Geschichte des Clemens fortschreitende, pseudo-clementinische Schrift — dieses passt auf die Rekognitionen und auf die Homilien — bezieht. Dort übersendet Petrus dem Jakobus seine Kerygmen (c. 2 *τὰς βίβλους μου τῶν κηρυγμάτων*), und Jakobus stellt die Bedingungen ihrer Mittheilung und Ueberlieferung fest. Hier übersendet Clemens, nach dem Auftrage seines sterbenden Apostels eine Geschichte seines Lebens und der Reden und Thaten des Petrus, welche er als sein Begleiter erlebt hat (c. 19), und setzt dabei eben-

---

nach dem Leiden des Herrn eine Jahreswoche verflossen. Dieselbe Zeitbestimmung wird auch in den spätesten Bestandtheilen (IX, 29) festgehalten.

Digitized by Google

falls bereits übersandte Aufzeichnungen der Reden voraus (c. 20). Während ich nun durch diese Data berechtigt zu sein glaube, eine ältere Schrift, ein petrinisches Kerygma, als die Grundschrift, an welche diese pseudo-clementinische Literatur anknüpfte, anzunehmen: so erklärt Köstlin alles dieses für schriftstellerische Fiction eines und desselben Pseudo-Clemens. Clemens solle hierdurch als der vollständig instruirte, gedächtnisstreue Depositär der Lehre des Apostels, als der treue Bewahrer seiner Tradition dargestellt werden; dazu komme eine ebionitische Geheimthuerei, eine Sucht das, was meistens offen vorgetragen werde, mit dem Schein einer Geheimlehre zu umgeben. Die Inhaltsangabe III, 75 beziehe sich auf Bücher, die nie existirt haben; diese Fiktion sei, Gnostikern, die sich auf Petrus beriefen, wie Basilides, und anderen Fälschungen der petrinischen Lehre gegenüber, das einfachste Mittel gewesen, „um das, was nach Ansicht der Ebioniten seine wahre Lehre gewesen sein sollte, auf authentische Weise der Gegenwart vorzuhalten, ohne durch direkte Fiktion eigener petrinischer Schriften ein zu gefährliches Spiel zu wagen." Die Bücher, die Petrus alljährlich dem Jakobus zugeschickt haben soll, diese Massen von Vorträgen, seien natürlich fingirt, um der pseudoclementinischen Schrift eine heilige Grundlage und zugleich ein Creditiv ihrer Wahrhaftigkeit zur Seite zu stellen. Um seiner Schrift Glauben zu verschaffen, habe der Verfasser einen kürzeren Abriss der von Petrus in der ganzen Welt gehaltenen Vorträge zu liefern vorgegeben und das Auffallende, dass diese Vorträge nirgends existirten, durch ihre Geheimhaltung hinwegzuschaffen gesucht. Ich glaube nicht, dass jenes Faktische in dieser Weise genügend erklärt werden kann. Selbst wenn ich den durchaus singulären Fall als an sich nicht unmöglich zugeben könnte, dass eine gar nicht vorhandene Schrift fingirt sei, um einer wirklich verfassten Glauben und Anerkennung zu verschaffen, auch wenn ich die Tendenz, den Clemens als den wohlunterrichteten, gedächtnisstreuen Schüler des Apostels darzustellen, und Anderes in Anschlag bringe: so muss ich mich doch immer daran stossen, dass der Verfasser nicht bloss im Allgemeinen die Aufzeichnung der petrinischen Vorträge behauptet, sondern auch ganz bestimmt ihren Inhalt angegeben haben müsste. Welches Interesse konnte er haben, genau den Inhalt von 10 Büchern zu fingiren, wenn dieser

Digitized by Google

zu seiner eigenen Schrift so wenig passte, in ihr höchstens unvollständig oder andeutungsweise enthalten ist? Er hatte ja durch seine Schrift selbst den Clemens so hinreichend als glaubwürdigen Gewährsmann des ächt petrinischen Christenthums dargestellt, dass dergleichen Fiktionen nur als vollkommen überflüssig erscheinen können. Wie konnte er seiner eigenen Schrift durch eine solche angebliche Schrift Glauben verschaffen, da man jener zuvor wenigstens das glauben musste, dass diese existire? Wie konnte es ihm zu gefährlich erscheinen, eine pseudopetrinische Schrift wirklich zu verfassen, wenn er doch eine pseudoclementinische zu schreiben wagte? Dass der Verfasser jene gar nicht vorhandene Schrift in ihren Bestandtheilen so bestimmt ausgedacht, diese Berechnung in den mitgetheilten Proben so überlegt festgehalten haben sollte, erscheint mir noch jetzt so raffinirt, dass ich ein solches Verfahren auch jenen Zeiten nicht zutrauen mag, und andererseits wieder auch so unüberlegt, weil er hierdurch vielmehr Misstrauen erregen musste. Ich werde immer mehr in meiner früheren Ansicht befestigt, dass der Verfasser hier wirklich aus einer älteren Schrift, an welche er sich anschloss, Proben mittheilt, ja, weil sie noch wirklich vorhanden war, zu seiner eigenen Beglaubigung ihren Inhalt vollständig angibt. Diese Ueberzeugung steht mir um so mehr fest, da die mitgetheilten Proben in der That einen archaistischen, wesentlich von den übrigen Bestandtheilen abweichenden Inhalt darlegen. Und ebenso wenig lässt sich auch die wesentliche Differenz der beiden Briefe, welche Köstlin S. 594 f. auszugleichen sucht, verkennen. Es ist nicht richtig, dass die Beschneidung nicht bloss nicht in dem clementinischen, auch nicht in dem petrinischen Briefe, sondern nur in der Contest. Jac. erwähnt, und zwar hier nur desshalb zur Bedingung für die Mittheilung der heiligen Geheimschrift gemacht werde, weil Jakobus auch hierin die von Petrus vorgeschlagenen Cautionsmaassregeln zum Schrecken seiner Presbytern überbiete. Petrus bittet ja ausdrücklich c. 1., seine Schrift *μηδενὶ τῶν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν μεταδοῦναι*, ja nicht einmal jedem *ὁμόφυλος* mitzutheilen. Ist denn hiermit nicht so bestimmt, als irgend möglich, gesagt, dass nur Beschnittene die heiligen Bücher besitzen dürfen [1])?

1) Es ist auch unrichtig, dass Jakobus die Kerygmen nur sechs be-

Dass die Beschneidung hier als unbedingtes Erforderniss zu jeglicher Theilnahme am Christenthum dargestellt werde, habe ich ja gar nicht behauptet, wie aus S. 39, Anm. 2 deutlich hervorgeht. Es werden allerdings schon Heidenchristen vorausgesetzt, welche zum Theil eine ähnliche Stellung, wie die nicht beschnittenen jüdischen Proselyten des Thores, eingenommen haben mögen. Jedenfalls wird den Beschnittenen noch ein sehr hoher Vorzug gegeben. In dem clementinischen Briefe ist nun nicht nur von dieser Bedingung gar nicht die Rede, wie denn überhaupt von der Geheimhaltung der mit ihm eingesandten Schrift gar nichts gesagt wird; sondern es tritt auch die wesentliche Differenz ein, dass hier ein Heidenchrist [1]), also Jemand, welcher dort sogar von dem Besitz jener Geheimschrift unbedingt ausgeschlossen wurde, Clemens, als Bischof der Welthauptstadt und Nachfolger auf dem Stuhle des Petrus eingesetzt wird, und diese neue Darstellung der Reden und Thaten seines Apostels sogar verfasst. Hierin schliessen sich nicht nur beide Briefe gegenseitig aus, sondern es ist nach dem petrinischen Brief auch ganz unmöglich, dass Clemens, wie die gegenwärtigen Rekognitionen angeben, jene Kerygmen aufgezeichnet habe. Man sollte überhaupt nicht verkennen, dass der Gedankenkreis beider Briefe wesentlich verschieden ist. Der petrinische Brief nimmt seinen Standpunkt noch so sehr innerhalb des Judenthums, dessen göttliches, durch Moses gegebenes, durch den Herrn bestätigtes Gesetz durchaus bleibend und unverbrüchlich ist (c. 2), dass er selbst im Christenthum den nationalen Partikularismus nicht aufgeben kann. Er bewegt sich auch hier noch in dem Gegensatz der jüdischen Stammgenossen, der *ὁμόεθνοι*, *ὁμόφυλοι* (c. 1. 8), auf deren Seite er sich stellt, und der Heidenchristen (*οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν, ἀλλόφυλοι*), welche jenen unmöglich an Rang gleichstehen können, wie sie denn von der Mittheilung der Kerygmen völlig ausgeschlossen sind. Der clementinische Brief dagegen, so judaistisch wir uns auch sein Christenthum denken müssen, ist wenigstens über diesen Gegensatz schon hinaus, macht das vollkommene Christenthum gar nicht mehr

schnittenen Gläubigen mitgetheilt wissen wolle; er spricht nur davon, dass die Prüfung sechs Jahre dauern soll (Cont. Jac. c. 1. 2).

1) C. 3 sagt Petrus zu Clemens: *οὐ γὰρ δι' ἐμοῦ τῶν σωζομένων ἐθνῶν εἷ κρείττων ἀπαρχή.*

Digitized by Google

von der jüdischen Nationalität abhängig, einen Heidenchristen zum Bischof und Nachfolger des Petrus. An die Stelle jenes Gegensatzes ist hier ein ganz anderer, nämlich der der Kleriker und der Laien, getreten. Schon die Ueberschrift, welche nicht bloss, wie die des petrinischen Briefes, an den Bischof Jakobus gerichtet ist, sondern diesem Oberbischof (*ἐπισκόπῳ ἐπισκόπων*) ausdrücklich die Presbytern und Diakonen nebst allen übrigen Brüdern beifügt, kann nur dafür sprechen, dass hier eine weit ausgebildetere Kirchenverfassung vorausgesetzt wird. Wesshalb sollte der Verfasser jenes Briefes keine „Veranlassung" gehabt haben, ausser den 70 Presbytern, welche den Jakobus umgeben [1]), noch Diakonen und Katecheten zu erwähnen, wenn diese Aemter für ihn überhaupt schon solche Bedeutung hatten, integrirende Bestandtheile der kirchlichen Verwaltung bildeten, wie für den Verfasser des clementinischen Briefes (c. 12 f.)? In einem autokratischen Verhältniss steht Jakobus, der Bischof von Jerusalem, dem sich selbst Petrus unterordnet, allerdings auch dort zu seinen Presbytern. Aber den Ep. Clem. c. 5 gemachten Unterschied von Klerikern und Laien darf man wahrlich noch nicht in den petrinischen Brief hineintragen. Wenn Köstlin behauptet, dass sowohl dieser Brief als auch die Contest. die Kerygmen den Laien entziehen, nur den *διδάσκειν αἱρουμένοις*, dem Clerus, in die Hand geben wollen: so übersieht er, dass diese *διδάσκειν αἱρούμενοι*, oder wie Ep. Petr. c. 2 genauer gesagt wird, *βουλόμενοι τὸ τῆς διδασκαλίας ἀναδέξασθαι μέρος*, eben keine Kleriker und schwerlich mit den *κατηχοῦντες* des clementinischen Briefes c. 13 [2]) ganz identisch sind. Aus dieser Bezeichnung geht doch mit Wahrscheinlichkeit hervor, dass diese Lehrer sich freiwillig ihren Beruf wählten und zur Ausübung ihres Berufs, nach Analogie der c. 1 erwähnten jüdischen Sitte, nur der an Unterricht im Schriftgebrauch geknüpften Erlaubniss der kirchlichen Behörde bedurften, von welcher Contest. c. 2 sogar die weitere Mittheilung der Geheimschrift abhängig gemacht wird. So glaube ich auch mit der Behauptung gegen Köstlin im Rechte zu

1) Es ist Ep. Petr. c. 2 *τοῖς ἑβδομήκοντα ἡμῶν ἀδελφοῖς* zu verbinden.

2) Nach dieser Stelle hat vielleicht auch Clemens als Bischof die Verpflichtung zum *κατηχεῖν*.

Digitized by Google

sein, dass der petrinische Brief und die Contestatio den Paulinismus noch als die einzige Härese voraussetzen. Petrus spricht c. 2 nur die Befürchtung aus, dass sich, ohne gehörige Vorsicht, die Lehr- und Glaubenseinheit, deren Vorbild die Juden darbieten (c. 1), in eine Mannigfaltigkeit von Meinungen auflösen möge; als vorhanden, eingetreten setzt er ausdrücklich nur die unter Heidenchristen um sich greifende, die *κατάλυσις τοῦ νόμου* erzielende, gesetzwidrige Häresie des *ἐχθρὸς ἄνθρωπος*, des Paulus, voraus. Jene Befürchtung war so natürlich, wenn die feste kirchliche Tradition überhaupt erst einen Riss erhalten hatte, und wenn anders ein so lebendiges Princip, wie das des Paulinismus, ohne eine Mannigfaltigkeit von Ansichten schon an sich nicht zu denken ist. Der ganze Gegensatz der Irrlehre concentrirt sich noch in der *κατάλυσις τοῦ νόμου*, nicht, wie in der gnostischen Zeit, in der Unterordnung des Judengottes unter den absoluten Gott des Christenthums [1]). Dass in beiden Briefen verschiedene Gesichtspunkte in den Vordergrund treten, kann Niemand leugnen, und diese Differenz wird schon dadurch zu einer exclusiven, die Annahme einer blossen Nicht-Erwähnung verbietenden, dass sie eben die höchsten sind, in denen sich die beide Schriftsteller ganz erfüllende Tendenz darstellt. Wer so bestimmt, wie im petrinischen Brief, den Gegensatz der Gläubigen aus den Juden und aus den Heiden fixirt, wird denselben auch da, wo es sich um die Kirchenverfassung handelt, unmöglich ganz zurücktreten lassen; und wer solchen Nachdruck auf die, auch die Heidenchristen umfassende Katholicität der Kirche legt, wie der Verfasser des clementinischen Briefes, kann diese auch da, wo es sich um die Sicherung der ächten apostolischen Lehre handelt, nicht völlig ignoriren. Hierin liegt, auch abgesehen von offenbaren Differenzen, die Berechtigung der Kritik, in der Schrift, auf welche der petrinische Brief hinweisst, eine wirklich vorhandene, älteste Grundlage dieser ganzen pseudoclementinischen Literatur zu erkennen. War diese Grundschrift offenbar pseudopetrinisch, so konnte sie nicht anders in unmittelbare Verbindung mit der pseudoclementini-

1) Auch Contest. Jac. c. 4: *ἀλλ' εἰ καὶ εἰς ἑτέρου θεοῦ ὑπόνοιαν γένωμαι*, erklärt sich sehr wohl von der vorgnostischen Zeit, wenn man nämlich an den Uebertritt vom Judenthum zum Heidenthum denkt.

Digitized by Google

schen, jetzt nicht mehr auf eine ängstliche Geheimhaltung, sondern namentlich für die Heidenwelt berechneten Darstellung gesetzt werden, als so, dass man, wie die Rekognitionen thun, dem Clemens schon einen gewissen Antheil an ihrer Abfassung, nämlich die Aufzeichnung der von Petrus gehaltenen Vorträge, zuschrieb, und ich glaube auch jetzt noch berechtigt zu sein, auf eine pseudopetrinische Grundlage dieser Literatur, das ebionitische Kerygma oder die Kerygmata des Petrus, zurückzugehen [1]). Indem ich somit meine Analyse der Rekognitionen in ihren Grundzügen auch jetzt noch für gesichert halten muss, so kann ich Anderes, was Köstlin bestreitet, hier unberücksichtigt lassen und mit der Anerkennung schliessen, dass ich, so sehr ich im Allgemeinen durch Köstlin's Beurtheilung in meiner Ansicht über die Compositionen der Rekognitionen nur bestärkt bin, derselben im Einzelnen mehrere Berichtigungen und Belehrungen verdanke. Nur Eines kann ich nicht unerwähnt lassen. Was die Bildung der Simonssage betrifft, so will ich gar nicht, wie Köstlin S. 599 behauptet, ihre ganze Gestaltung, sondern nur ihre Grundlage schon aus der vorgnostischen Zeit ableiten. Ich betrachte als ihre geschichtliche Grundlage eben den jüdischen Magier Simon, welchen Josephus (Ant. XX, 7, 1. 2), als Kuppler des Procurator Felix darstellt [2]), und sehe nicht ab, wie die Substitution dieser verhassten Persönlichkeit für Paulus, den christlichen Archihäretiker, der ja auch mit Felix in Berührung gekommen war, zu materiell und plump sein sollte. Von dieser Grundlage aus erklärt sich die spätere

1) Dass die Inhaltsangabe der 10 Bücher auf die gnostische Zeit hinweise, behauptet Köstlin mit Gründen, die mich nicht überzeugen können (S. 591). Das 6te Buch handelte zuletzt auch davon, *quae sit differentia dualitatis et conjugationis.* Dieses führt dann um so weniger auf die gnostische Syzygien-Lehre, wenn Köstlin S. 586 die Syzygien-Lehre Rec. III, 59—61 mit Recht für in der ebionitischen Grundansicht dieser Schrift begründet erklärt hat.

2) Ich bin auf den Unterschied dieses Simon von dem späteren Archihäretiker zuerst von Zeller aufmerksam gemacht, sehe aber aus der Auseinandersetzung dieses Gelehrten (Theol. Jahrb. 1849, S. 378 f.), dass ich (clementinische Rekognitionen und Homilien S. 317 f.) von demselben Faktum aus zu einem anderen Resultat gekommen bin.

Digitized by Google

Ausbildung des Mythus, in welcher er successiv die Hauptzüge der bedeutendsten christlichen, namentlich gnostischen Häresie in sich aufnahm, gleichwohl aber noch, wie sicher in den Homilien, die Beziehung auf jenen historischen Archihäretiker beibehielt, so natürlich, wie auch Justin's doppelte Verwechslung des Simon, einmal mit dem auch in Samarien verehrten altorientalischen Gott Semo, dann auch mit dem altrömischen Gott Semo Sancus. Beide Angaben sind von gleichem Werth, und können die Genesis des Mythus schwerlich erklären, welcher in seiner ausgebildeten Gestalt ganz speziell die christliche Gnosis, in der Helena die Sophia der Gnostiker, darstellt. Die Kirchenväter fanden historische Spuren der Verehrung dieses Simon in jeder heidnischen Gottheit mit ähnlichem Namen.

III.

Ueber das Verhältniss der Theologie zur Wissenschaft und zur Kirche.

Von

E. Zeller.

Die Theologie ist ein zweilebiges Wesen, das nie mit sich darüber ins Reine gekommen ist, welchem Element es eigentlich angehört. Auf dem festen Boden des kirchlichen Glaubens geboren, konnte sie doch dem Trieb nicht widerstehen, sich in den Fluthen der wissenschaftlichen Forschung zu baden, wie sehr auch die Mutter Kirche ihren Pflegling, bald mit Lockung, bald mit Züchtigung von seiner gefährlichen Bahn zurückrief; aber doch schien es immer wieder, als seien ihr selbst die Strömungen, denen sie sich anvertraut hatte, zu gewaltig, und je kecker ein Anlauf war, um in's Weite zu gelangen, desto schneller sahen wir die Masse der Theologen unter die schützenden Flügel der „Kirche" zurückkehren. Liegt dieses Schwanken, diese Unsicherheit über ihr eigenstes Wesen, in der Natur der Theologie, oder lässt sich ein fester Punkt finden, von dem aus sich

Digitized by Google

ebenso ihr Verhältniss zur Wissenschaft, wie das zur Kirche begründen und das Maass ihrer Abhängigkeit von der einen oder der andern bestimmen lässt?

Lassen wir vorerst die beiderseitigen Ansprüche sich entwickeln. Die Theologie, wird die Kirche sagen, gehört sowohl ihrem Ursprung als ihrer Abzweckung nach mir an. Nicht das Bedürfniss des Wissens, sondern das Bedürfniss und Interesse des kirchlichen Glaubens war es, welches sie erzeugt hat; wie Paulus auftrat οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως (1 Kor. 4, 4.), so hat sich die kirchliche Gnosis als Erzeugniss und Darstellung des gläubigen Bewusstseins stets unterschieden von jener häretischen, die nur aus dem theoretischen Triebe hervorgegangen, den Glauben dem Wissen geopfert hat. Die protestantische Theologie besonders hat es schon im Augenblick ihrer Geburt durch die entschiedenste Protestation gegen alle Einmischung der Philosophie in Glaubenssachen ausgesprochen, wie bestimmt sie sich ihres eigenthümlichen Ursprungs bewusst ist. So hat auch jede ächte Theologie daran festgehalten, sich als Dienerin der Kirche, die Feststellung des kirchlichen Glaubens, die Förderung des kirchlichen Lebens als ihren Zweck zu betrachten. Die Wahrung des Glaubens gegen häretische Ausschweifungen war das Ziel, welchem ein Irenäus und Athanasius zustrebten, die Nothwendigkeit der Kirche und ihrer Heilsmittel der innerste Gedanke von Augustins weitgreifenden Theorieen. Dass die Theologie des Mittelalters nichts Anderes sein wollte, als ein Werkzeug zur Ehre der Kirche, ist bekannt. Die Reformation hat zwar wohl die Abhängigkeit der Theologie von der römischen, nicht aber die von der wahren christlichen Kirche aufgelöst, und das Beispiel der Reformatoren und ihrer treusten Nachfolger bestätigt, was noch der letzte grosse Theologe der protestantischen Kirche in seiner Weise ausspricht, dass die christliche Theologie der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln sei, ohne deren Besitz und Gebrauch ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist, dieselben Kenntnisse aber, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, theologische zu sein aufhören [1]). Und auch die Mittel, liesse sich von hier aus bei

1) Schleiermacher, Kurze Darst. d. theol. Studien §. 5. ff.

Digitized by Google

fügen, durch welche die Theologie wirkt, sind von denen der Wissenschaft als solche verschieden; denn wie unentbehrlich ihr auch die gelehrte Forschung und Beweisführung sein mag, so liegt doch am Tage, dass ihr letzter Beweissgrund nicht die Demonstration ist sondern das religiöse Gefühl und Bedürfniss, und wer dem Ursprung der Religion tiefer nachforscht, wird die Nothwendigkeit hiervon einsehen, ob er nun diese aus einer übernatürlichen Offenbarung oder ob er sie aus der natürlichen Offenbarung im Innern des Gemüths ableite, denn wie diese sich nicht dem Verstande aufschliesst, sondern dem unmittelbaren Bewusstsein, so wird auch jene nicht der zweifelnden Reflexion, sondern nur dem gläubigen Herzen sich bewähren. Wenn endlich die theologischen Lehranstalten von der Kirche gegründet und zur Ausbildung von Kirchendienern bestimmt sind, so wird auch die von ihnen fortgepflanzte Wissenschaft auf diesen Zweck berechnet sein müssen; wie könnte sie sich da der Anforderung entziehen, dem Glauben der Kirche, dem Bewusstsein des christlichen Volkes nicht zu widersprechen?

Diesen kirchlichen Ansprüchen wird von der andern Seite das Recht und der Begriff der Wissenschaft entgegengehalten werden. Mag auch die Theologie, wird man sagen, zunächst aus dem kirchlichen Bedürfniss hervorgegangen sein, mögen die theologischen Fakultäten ehedem kirchliche Anstalten gewesen, mag der Kirche vor Zeiten eine Bevormundung der theologischen Forschung gestattet worden sein: dem heutigen Begriff der Wissenschaft widerspricht einmal eine solche Abhängigkeit von anderweitigen Auktoritäten, die Theologie unserer Tage muss sich von dieser Heteronomie schlechthin frei machen. Wie kann denn von Wissenschaft gesprochen werden, wo die erste Bedingung aller wissenschaftlichen Thätigkeit, das Streben nach Wissen um des Wissens willen fehlt? Wie kann ein wirklicher Zusammenhang des Erkennens, ein wissenschaftliches Ganzes entstehen, wenn die folgerechte Entwicklung des Denkens und Forschens auf jedem Punkte durch die Rücksicht auf die Wünsche und Zwecke der Kirche unterbrochen, wenn die unvermeidlichsten Ergebnisse der wissenschaftlichen Untersuchung durch kirchliche Interdikte unmöglich gemacht sind? Ein solches Wissen wäre höchstens ein Aggregat von Kunstregeln und Kenntnissen, aber nimmermehr eine Wissenschaft. Dass aber wirklich die Theologie nichts

Digitized by Google

weiter sein wolle und könne, dass sie ihre letzte Entscheidung ausserhalb ihrer bei den Aussprüchen des frommen Gefühls zu holen habe, ist durchaus unrichtig. Wenn auch die Bildung der Dogmen ursprünglich nicht durch wissenschaftliche, sondern durch Gründe des religiösen Gefühls bestimmt war, so kann doch die theologische Behandlung derselben nur von wissenschaftlichen Gesichtspunkten ausgehen; jenes war eher eine religiöse, dieses ist eine wissenschaftliche Thätigkeit, und wenn frühere Jahrhunderte keine selbstständige Wissenschaft gekannt haben, so kennen doch wir sie, ja wir kennen nur eine solche, und müssen jede, die nicht vollkommen frei in ihrem Gebiet ist, dieses Namens unwürdig erklären. Auch die Stellung der theologischen Fakultäten ist daher jetzt, wenigstens in der protestantischen Kirche, eine ganz andere als früher: in der Zeit, als nicht blos die Pfarrer, sondern auch die Kanzleidiener, nicht blos die Lehrer der Theologie, sondern auch die der Anatomie oder der Mathematik auf die symbolischen Bücher verpflichtet wurden, damals freilich stand die Abhängigkeit der Theologie von der Kirche ausser Frage; nachdem es zum Axiom aller Gebildeten geworden ist, dass nicht allein der Staat, sondern auch die Kirche keinen Religionszwang üben dürfe, so erscheint es als der äusserste Anachronismus, diesen Zwang gerade gegen die Religionslehrer, und als das Aeusserste dieses Aeussersten, ihn gegen die Lehrer der Religionswissenschaft in Anwendung bringen zu wollen; so dass es zwar Jedem, welcher von theologischen Fragen nichts versteht, frei stände, seine unreifen Meinungen so stürmend, als er will, auszubreiten, denen dagegen, welche zu gründlicher Erkenntniss dieser Gegenstände befähigt und bestellt sind, Zungen und Federn durch Glaubensgesetze und kirchliche Rücksichten gebunden wären. Aber offenbar gehörte eine so unfreie Wissenschaft gar nicht mehr an unsere Hochschulen. Denn diese sind wesentlich wissenschaftliche Anstalten und eben darum nicht Eigenthum der Kirche, sondern des Staates, und einen Theil derselben jener zum Besitz oder Mitbesitz zuzuweisen, geht schlechterdings nicht; man kann nicht für den Theil leitende Grundsätze aufstellen, welche denen für das Ganze widersprechen, für dieses Autonomie, für jenes Heteronomie, man kann nicht ein Glied an die Wand binden, aber den ganzen Menschen frei umhergehen lassen. Will man der Theologie und ihren Lehrern die ungeschmälerte Frei-

Digitized by Google

heit nicht zugestehen, so betrüge man auch sie und sich selbst nicht mit dem Schein der Freiheit; man erkläre es offen, dass die Theologie keine Wissenschaft ist und keine Wissenschaft sein soll, die theologischen Schulen keine wissenschaftlichen Institute, sondern Abrichtungsanstalten für künftige Prediger, man verzichte dann aber vor Allem auf die Ehre und den Vortheil, welche ihre bisherige Verbindung mit grösseren wissenschaftlichen Körpern diesen Anstalten gewährt hat.

Während nun von der strenger kirchlichen Seite her die früheren Protestationen gegen Beeinträchtigung des kirchlichen Glaubens, Verletzung der kirchlichen Autonomie, Vergiftung des Lehrstandes u. s. f. wiederholt werden, suchen wohlmeinende und friedliebende Männer durch möglichste Abgrenzung der streitigen Gebiete zu vermitteln. Die Wissenschaft, sagen diese, soll frei sein, aber sie soll auch die Kirche nicht verletzen, sie soll wenigstens als theologische das Wohl und Bedürfniss derselben im Auge behalten, soll selbst ihre Vorurtheile schonen, soll unter keinen Umständen an die wesentlichen Grundlagen des Kirchenglaubens Hand anlegen. Eine Unveränderlichkeit der kirchlichen Dogmen freilich, eine Orthodoxie im alten Sinn, wollen uns diese milder Denkenden nicht zumuthen; im Gegentheil, sie wissen *in thesi* meist sehr hübsch und erbaulich von der Nothwendigkeit der Kritik, ohne welche das kirchliche Leben selbst in Stockung gerathen müsste, von der Freiheit der historischen Untersuchungen u. s. w. zu sprechen; um so billiger finden sie es aber, dass die Wissenschaft diese Freiheit nicht missbrauche, die Lebensbedingungen der Kirche nicht gefährde, überhaupt Alles thue, um den Frieden mit derselben zu erhalten. Sollen nun aber freilich diese Friedensvorschläge von der blossen Phrase zu festen und in sich haltbaren Bestimmungen fortgeführt werden, so zeigt sich sogleich, wie unmöglich es ist, die beabsichtigte Grenze zwischen erlaubter und unerlaubter wissenschaftlicher Freiheit so zu ziehen, dass ihrer fortwährenden Verletzung im Geringsten vorgebeugt wäre. Man sagt etwa: das Wesentliche des Kirchenglaubens dürfe die Wissenschaft nicht antasten. Aber gerade das ist der Gegenstand des Streites zwischen allen Partheien, wo dieses Wesentliche zu suchen ist. Wer wirklich im kirchlichen Glauben feststeht, dem wird so ziemlich das gesammte orthodoxe System, dem werden viel-

Digitized by Google

leicht selbst die lutherischen oder reformirten Unterscheidungslehren als ein höchst Wesentliches erscheinen, wie sie es denn auch für ihre Zeit waren, ein Anderer wird sich mit einem unbestimmteren Schriftglauben begnügen; der Rationalist wird ausser dem persönlichen Gott, der Freiheit und Unsterblichkeit alles Andere der Kritik preiszugeben geneigt sein, wogegen ihm Schleiermacher beweist, dass diese drei Stücke für die Frömmigkeit indifferent sind, und das Christenthum dafür in der Lehre von der Person Christi concentrirt, für die jener in seiner Dogmatik keinen Raum findet. Hegel meint mit der Einheit Gottes und des Menschen das Wesentliche der Religion auszusprechen, von anderer Seite wird versichert, das sei nur jener Pantheismus, der alle Religion aufhebe. Das Wesentliche des Glaubens behauptet jeder festzuhalten, der sich nicht geradezu feindselig gegen alle Religion verhält — ein solcher würde aber selbst nie Theolog sein wollen; wenn man der Theologie vorschreibt, sie dürfe jenes Wesentliche nicht angreifen, so besagt das entweder gar nichts, oder es schliesst in sich, sie dürfe mit der Ueberzeugung der jeweiligen kirchlichen Machthaber nicht in Collision kommen. Es giebt keine Bestimmung von der schroffsten Orthodoxie bis zur schrankenlosesten wissenschaftlichen Freiheit, auf welche diese Formel nicht passte. Und doch wird es kaum möglich sein, eine andere zu finden. Man nehme ja nur den Vorschlag, welchen Schreiber dieses wohl schon gehört hat, die christliche Glaubenslehre für unverletzlich, wenigstens von theologischer Seite, zu erklären, die biblische Geschichte dagegen der Kritik freizugeben (ähnlich wie ehedem Manche die Inspiration auf die Lehre, mit Ausschluss der Geschichte, beschränken wollten), so sieht Jeder, dass damit nicht allein der wissenschaftlichen Freiheit auf's Willkürlichste vorgegriffen, sondern auch eine völlig haltlose Unterscheidung gemacht wäre; die kirchliche Dogmatik ist ja nach Ursprung und Inhalt gar nichts Anderes, als ein Reflex der biblischen Geschichte. Oder man versuche es, innerhalb der Glaubenslehre die Punkte zu bezeichnen, von denen nicht abgewichen werden dürfe, etwa wie Ullmann in seinem Programm zu der weiland Berliner Kirchenkonferenz „die Grundprinzipien der evangelischen Kirche mit ihren unentbehrlichen Voraussetzungen und Folgesätzen" zu verzeichnen versucht hat, und man wird bald die Erfahrung machen, dass auch gegen die weitschichtigste derartige Glau-

Digitized by Google

bensformel alle Freunde einer freien Wissenschaft sich erheben, dass auch über die unbestimmteste die Vermittler selbst sich nicht einigen, dass auch die engste den Ueberfrommen zu lax ist. Man braucht aber diese Erfahrung nicht abzuwarten; Jeder kann mit dem mässigsten Nachdenken sich selbst sagen, dass es widersinnig ist, ein Symbol aufstellen, und dieses auf einen Theil des dogmatischen Systems beschränken, als ob nicht mit jeder Veränderung eines Theils auch das Ganze in ein anderes Licht rückte, oder als ob umgekehrt die Wurzeln des Systems erhalten werden könnten, wenn man ihre natürlichen Schösslinge der kritischen Verheerung preisgiebt.

Auf diesem Wege also, durch die quantitative Theilung des Streitobjekts, ist der Friede nicht herzustellen. Noch weniger wird diess auf einem anderen gelingen, der in neuerer Zeit wenigstens thatsächlich sehr beliebt ist. Wir sehen heutzutage nicht Wenige, namentlich aus der Hegel'schen und Schleiermacher'schen Schule, welche den Mund mit der Freiheit der Wissenschaft, mit dem Recht der Kritik und ähnlichen Schlagwörtern des Tags ausserordentlich voll nehmen, aber mit dem schliesslichen Vorbehalt, auf dem Wege der freien Wissenschaft doch immer nur das zu finden, was die Kirche glaubt, oder mindestens nichts, was zu weit davon abliegt. Noch beliebter war diese Manier im vorletzten Jahrzehend, wo die Hegel'sche Orthodoxie, wie man sich erinnert, auf die wohlfeilste Weise von der Welt, durch kritische Negation des Glaubens und spekulative Negation dieser Negation, ihr Wissen mit dem Glauben zu versöhnen und den gedoppelten Ruhm der philosophischen Tiefe und der kirchlichen Rechtgläubigkeit zu erndten wusste. Jetzt glaubt die orthodoxe Restauration durchschnittlich dieses Umwegs nicht mehr zu bedürfen, bei den wirklich Wissenschaftlichen dagegen hat sich derselbe mit Recht um allen Credit gebracht. Denn was anders will dieses Verfahren, als mit wissenschaftlicher Methode zu einem vor aller Untersuchung vorgeschriebenen Resultat kommen, und was heisst das, auf einen einfachen Ausdruck gebracht, anders, als dass das Denken in Beziehung auf den Glauben ein blos formelles sein solle? — das Prinzip der katholischen und protestantischen Scholastik, dass aber damit nichts herauskommt, dass das bloss formelle, freie Denken nothwendig in den leersten Formalismus umschlug und umschlägt, bedarf kaum der Bemerkung.

Digitized by Google

Noch ein anderer Ausweg scheint sich in dem praktischen Verhältniss der Theologie zur Kirche darzubieten, und wir müssten uns sehr irren, wenn nicht der eine oder der andere unserer Friedensmänner auch schon an ihn gedacht hätte. Man lasse der wissenschaftlichen Theologie — könnte man vorschlagen — die Freiheit, zu glauben oder nicht zu glauben, was sie für gut findet, man lasse auch denen, welche Theologie studiren wollen, die Freiheit, sich ganz nach wissenschaftlichen Gründen ihre Ueberzeugung zu bilden; aber ebensowenig beschränke man die Kirche in dem Rechte, nur diejenigen in ihren Dienst zu ziehen, welche mit ihrem Glauben übereinstimmen, und sie nur so lange darin zu behalten, als sie damit übereinstimmen. Also völlige Freiheit für die wissenschaftliche Forschung, aber eine Glaubensnorm für den Kirchendienst. So gerecht und freisinnig das aber auch aussieht, so bedenklich wäre es doch in seinen Folgen. Denn da nun einmal die Theologie bei den Meisten so wenig, als irgend ein anderes Studium blosse Sache der Liebhaberei ist, sondern eben die Befähigung für den Kirchendienst das ist, was sie damit erreichen wollen, so muss jede Bedingung, welche dieser gesetzt wird, unmittelbar auf jene zurückwirken, und wenn man den Theologen sagt: Eure Ueberzeugung steht Euch frei, aber wenn sie von der kirchlichen abweicht, stellt man Euch nicht an, so ist diess der Wirkung nach ganz dasselbe, als ob man den Lehrern der Theologie verböte, heterodoxe Ansichten vorzutragen, und den Schülern, sie von ihnen zu lernen [1]). Aber auch abgesehen von dieser Wendung der Frage hat die Theologie als positive Wissenschaft doch unleugbar ihren Zweck in der geordneten Einwirkung auf die Kirche, und diess gehört ganz ebenso zu ihrem Begriff, wie es zum Begriff der Rechtswissenschaft gehört, dass sie an der Gestaltung des Staats- und Rechtslebens, und zum Begriff der Heilkunde, dass sie an der Heilung der Kranken ihren Zweck hat. Wird nun jene Einwirkung auf die Kirche an die Bedingung einer bestimmten Ueberzeugung geknüpft, so ist diese ebendamit auch zur Bedingung der Theologie gemacht, und nur eine trügerische Phrase oder eine schwächliche

1) Man vergl. hierüber auch meinen Aufsatz im ersten Heft des vorigen Jahrgangs: die Trennung der Kirche vom Staat in ihrer Bedeutung für die Theologie.

Digitized by Google

Halbheit ist es, daneben von einer Freiheit der wissenschaftlichen Forschung als solcher zu sprechen. Ausserhalb der Theologie freilich könnte diese noch fortbestehen, der Philosoph, der Historiker, der Philolog könnten die heiligen Schriften und Dogmen der Kirche nach wie vor interpretiren, analysiren und kritisiren; aber die Freiheit der theologischen Untersuchung und des theologischen Studiums wäre vernichtet, für die Kirche und ihre Wissenschaft wäre das Zeitalter der Rechtgläubigkeit, mit all seiner Geistesbeschränktheit, Unsittlichkeit und Heuchelei zurückgebracht, und alle diese Uebel müssten nur um so verderblicher wuchern, je gründlicher durch die fortwährende Nöthigung, sich bei innerer Knechtschaft wissenschaftlich frei zu stellen, alle Wahrhaftigkeit gegen sich selbst bei den Theologen vernichtet würde.

Eine gründlichere Lösung der Schwierigkeit lässt sich nur dadurch gewinnen, dass die kirchliche Bestimmung der Theologie schärfer gefasst wird. Läge diese nur in der Formulirung und Vertheidigung des jeweiligen Kirchenglaubens, so könnte die Theologie auf den Charakter einer Wissenschaft keinen Anspruch machen. Denn das blosse Wiederholen gegebener Vorstellungen ist keine wissenschaftliche Thätigkeit, und wird es auch dadurch noch nicht, dass diesen Vorstellungen die Form der Allgemeinheit gegeben, und Gründe für ihre Wahrheit aufgesucht werden, wenn sie selbst ihrem Inhalte nach hiebei ganz unverändert bleiben sollen. In Wahrheit freilich ist das Letztere gar nicht möglich, und selbst die conservativsten Perioden älterer und neuerer Scholastik können den Beweis liefern, dass eben der Inhalt der religiösen Vorstellungen gegen ihre Form nicht gleichgültig ist, dass die unmittelbare Anschauung des einfachen Glaubens bereits verändert wird, wenn man sie in die Reflexionsform des Dogma umschmelzt, dass es ein Anderes ist, einen Satz auf Auktorität oder auch auf das Zeugniss des frommen Gefühls hin annehmen, ein Anderes, sich seiner Gründe, und seien es auch die äusserlichsten Gründe, bewusst werden, weil hiemit bereits der Anfang dazu gemacht ist, ihn in einen umfassenderen Zusammenhang einzufügen. Wollen wir aber hievon absehen, so ist zu sagen: in demselben Maass, als die Theologie nur das Gegebene als solches reproducirt und conservirt, verzichtet sie auf ihren wissenschaftlichen Charakter. Denn ein Wissen und eine Wissenschaft ist doch nur da,

Digitized by Google

wo der innere Zusammenhang des Gewussten, seine Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit erkannt wird. Diese Einsicht setzt aber die Unterscheidung des Wesentlichen und Nothwendigen von dem blos Zufälligen, im vorliegenden Falle der Unterscheidung dessen, was zum allgemeinen Wesen der Religion, und dessen, was nur zu ihrer geschichtlichen Erscheinung gehört, voraus, und ist nur in und mit dieser kritischen Thätigkeit zu gewinnen; einen Glauben, für den jeder äusserlichste Zug der religiösen Vorstellung den gleichen Werth hat, wie ihre Grundbestimmungen, der sich seinen Gott nicht mehr zu denken weiss, wenn er ihn sich nicht als einen alten Mann mit einem Bart denken kann, für den es zwei gleich wichtige Sätze sind, dass die Engel Flügel haben und dass der Mensch eine Seele hat, einen solchen Köhlerglauben würde Niemand eine Wissenschaft nennen, und wenn er sich mit allem gelehrten und logischen Apparat verschanzt hätte. Aber selbst der kirchliche Zweck der Glaubensvertheidigung lässt sich durch jene vermeintliche rein conservative Theologie nicht erreichen. Denn es verhält sich ja nicht so mit den Zweifeln am kirchlichen Glauben, dass sich hier Glaube und Unglaube einfach gegenüber ständen, wie Wahrheit und Irrthum. Wenn dem so wäre, so wäre eine vom Glauben selbst verschiedene Glaubenswissenschaft weder nöthig noch möglich, denn schon der Glaube als solcher müsste Alles enthalten, was zur Widerlegung des Zweifels nöthig wäre. *Veritas est judex sui et contrarii.* Dass der einfache Glaube für diesen Zweck nicht genügt, beweist an und für sich schon eine Mangelhaftigkeit dieses Glaubens. Diesen Mangel pflegt man nun allerdings kirchlicher Seits für einen blos quantitativen zu erklären: der Glaube, sagt man mit den Alexandrinern, enthalte ganz dasselbe, wie das Wissen, nur weniger entwickelt und begründet. Allein das ist eben die Täuschung, als ob der Inhalt des Bewusstseins der gleiche bleiben könnte, während die Form desselben, seine Stellung zu jenem Inhalt, eine andere wird, denn der Inhalt ist ja nur im Bewusstsein, und sonst nirgends, ein Glaubenssatz ist nicht wie ein äusserer Gegenstand gleichgültig gegen das Medium, durch das er angeschaut wird; dieser Baum und dieses Haus bleiben freilich dieselben, ob ich sie mit oder ohne Brille, deutlicher oder weniger scharf sehe, ebenso, wie auch Gott und der Mensch dieselben bleiben, welche Vorstellung ich mir von ihnen machen mag; aber diese

Digitized by Google

meine Vorstellung bleibt nicht dieselbe, wenn sich die Form meines Bewusstseins verändert, denn sie entsteht erst aus dieser bestimmten Stellung des Bewusstseins zum Glaubensobjekt, und je nachdem diese eine andere ist, wird auch jene andere Bestimmungen, mithin einen andern Inhalt bekommen. Oder wäre es wirklich z. B. für die Vorstellung von Gott gleichgültig, ob ich Gott in der Weise des einfachen Glaubens mit der Einbildungskraft, oder ob ich ihn mit dem wissenschaftlichen Denken erfasse? ob ich ihn mit menschenähnlich an Gestalt und Affekten, oder ob ich ihn als einen Geist denke? Hat wirklich mein Glaube in einem Fall den gleichen Inhalt, wie im andern? Bis auf einen gewissen Grad allerdings, sofern er beidemale die Vorstellung des unendlichen Wesens enthält, aber nicht schlechthin, und hinsichtlich der nähern Bestimmung dieses Wesens, so wenig als die Vorstellung des persönlichen und die des unpersönlichen Gottes eine und dieselbe ist. So ist schon die Entwicklung und Vertheidigung des Glaubens nach Aussen, gegen den Zweifel und Unglauben, gar nicht möglich, ohne ihn auch seinem Inhalte nach zu verändern; die Forderung einer unbedingten Uebereinstimmung zwischen Theologie und allgemeinem Kirchenglauben hebt bei der einfachsten Analyse sich selbst auf.

Es ist aber überhaupt nicht an dem, dass die Theologie nur aus dem conservativen Interesse entsprungen wäre, die in der Kirche herrschenden Glaubensvorstellungen zu fixiren, zu vertheidigen und gegen unkirchliche Meinungen abzugrenzen; sondern wenn auch dieses praktische Bedürfniss bei der Dogmenbildung wesentlich mit im Spiel war, so musste doch nothwendig schon ein auf das Erkennen der Glaubenswahrheit um seiner selbst willen gerichtetes Bestreben vorhanden sein, ehe Lehrstreitigkeiten entstanden, und das Bedürfniss kirchlicher Feststellungen empfunden wurde; und so war ja auch thatsächlich die häretische Gnosis früher, als die kirchliche Antithese gegen dieselbe, und die ursprüngliche Erzeugung christlicher Lehrbestimmungen in der apostolischen und nachapostolischen Zeit früher als jene; ebenso musste den orthodoxen Satzungen des vierten und fünften Jahrhunderts die freie christologische und theologische Spekulation, der Feststellung einer protestantischen Orthodoxie die freie dogmatische Ausprägung des reformatorischen Geistes der Natur der Sache nach vorangehen. Die kirchlich conservative Thätigkeit der

Digitized by Google

Theologie ist mit Einem Wort immer erst etwas Sekundäres; ihr ursprüngliches Motiv dagegen und ihre eigentlichste Bestimmung liegt nicht ausser ihr, in den Zwecken der Kirchenleitung, sondern rein in ihr selbst, in dem Bedürfniss des denkenden Geistes, sich über sein eigenes Thun zu verständigen. Die Theologie ist ihrem einfachen Zweck und Begriff nach gar nichts weiter, als das Wissen des Religiösen von dem Wesen und Inhalt seiner Thätigkeit.

Dieses Wissen verhält sich nun zur Religion selbst, und insofern auch zur Kirche einerseits allerdings conservativ; denn sofern das wahre Wesen der Religion zum Bewusstsein gebracht wird, ist ebendamit auch der Trieb gesetzt, sie in diesem ihrem Wesen zu erhalten, und Angriffe auf dasselbe abzuwehren. Indem sich aber dieses Bestreben durchaus nur auf den wesentlichen Inhalt und die unerlässlichen Bestimmungen der Religion bezieht, so ist dasselbe seinem Begriff nach durch die Unterscheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem in der Religion, durch die kritische Thätigkeit bedingt, welche zwar zu verschiedenen Zeiten in sehr verschiedenen Graden und Formen hervortreten wird, aber an sich selbst viel zu tief im Verhältniss des Denkens zum einfachen Glauben wurzelt, als dass irgend eine Theologie, selbst die orthodoxeste nicht ausgenommen, ihr gänzlich entsagen könnte; nur dass das, was diese unbewusst und widerwillig, und darum höchst mangelhaft vollzieht, auf anderem Standpunkt weit bewusster und vollkommener vollbracht wird. Kann daher auch die Bewahrung des kirchlichen Glaubens in gewissem Sinne als Aufgabe der Theologie betrachtet werden, so ist diess doch für sich genommen eine sehr einseitige und irreführende Bestimmung; das Richtige ist vielmehr, dass die Theologie den Zweck hat, durch die Einsicht in das Wesen des Glaubens diesen selbst fortzubilden, ihm ein wichtigeres und vollständigeres Bewusstsein über sich selbst zu verschaffen, und ihn ebendamit zu reinerer Ausprägung seines wahren Wesens im religiösen Handeln und zur Entfernung alles dessen fähig zu machen, was diesem im Wege steht.

Die kirchliche Bestimmung der Theologie ist demnach eine wesentlich reformatorische, der Dienst, welchen sie der Kirche zu leisten hat, nicht blos Formulirung und Vertheidigung, sondern vor Allem Reinigung und Fortbildung des Glaubens durch die wissenschaftliche Erkenntniss. Sie ist eine und zwar die wichtigste von den Ver-

Digitized by Google

mittlungen, durch welche sich die Erhebung des religiösen Bewusstseins zur Allgemeinheit, der von Kant geforderte Uebergang vom Geschichtsglauben zum reinen Vernunftglauben auf dem Boden der positiven Religion selbst vollzieht. Auf dem Boden der positiven Religion: denn eben das ist es, was die Theologie von der Religionsphilosophie und der philosophischen Religionsgeschichte unterscheidet, dass jene von der gegebenen Religion als ihrer Voraussetzung auszugehen, und aus dieser selbst, auf immanentem Wege, durch geschichtliche und dogmatische Analyse, ihren allgemeinen Wahrheitsgehalt zu entwickeln hat; wogegen der Religionsphilosoph vom allgemeinen Begriff der Religion aus die besondern Formen derselben aufsucht, und die geschichtlich gegebenen Religionen nach ihrem Verhältniss zu diesem begreiflich Gefundenen betrachtet. In der Theologie ist daher eine immanente Fortbildung der positiven Religion, in der Religionsphilosophie eine Beurtheilung derselben von einem ausser ihr liegenden Standpunkt aus. Aus diesem Grunde ist ihre wissenschaftliche Weiterbildung im Grossen und Ganzen nur durch Vermittlung der Theologie zu erreichen, denn der Religionsphilosoph als solcher nimmt seinen Standpunkt zu sehr ausserhalb des kirchlichen Bewusstseins, um dieses so unmittelbar mit sich fortzuziehen, die Theologie dagegen führt dasselbe von seinen eigenen Voraussetzungen aus, durch seine immanente Dialektik weiter; der religionsphilosophischen Beweisführung kann sich die positive Dogmatik dadurch entziehen, dass sie die philosophische Behandlung der Glaubenslehren überhaupt von sich ausschliesst, der theologischen Analyse kann sich zwar der Einzelne, wie natürlich, gleichfalls verschliessen, aber auf die kirchliche Gesammtheit wird sie desshalb ungleich mehr wirken, weil sie mittelst der positiven Voraussetzungen selbst und von den Vertretern des Positiven vorgenommen wird. In England und Frankreich ist die Periode des Naturalismus an dem hergebrachten Lehrbegriff und Kirchenthum ohne eine tiefere Nachwirkung vorübergegangen; in Deutschland hat der minder stürmische Rationalismus eine Umbildung des religiösen Bewusstseins bewirkt, welche sich mit allen Anstrengungen unserer theologischen Restauratoren nicht mehr ungeschehen machen lässt.

Diesen Dienst vermag aber die Theologie der Kirche schlechthin nur in dem Maasse zu leisten, als sie in ihrer wissenschaftlichen

Digitized by Google

Bewegung nicht gehemmt ist. Denn wenn ihre ganze Bedeutung auf der wissenschaftlichen Erkenntniss des Glaubens beruht, so liegt am Tage, dass Alles, was diese hindert, auch ihrer Wirkung für die Kirche im Wege steht. Ebenso klar ist, dass jeder Lehrzwang, welcher Art er nun sei, auf welche Seite der Theologie er sich erstrecke, und ob er mittelbar oder unmittelbar, geübt werde, die wissenschaftliche Erkenntniss des Gegenstandes, worauf er sich bezieht, ausschliesst; denn wo vor aller Untersuchung ein bestimmtes Resultat vorgeschrieben ist, da ist die Untersuchung selbst verboten. Und da nun solche Verbote der Natur der Sache nach sich immer vorzugsweise auf die Punkte werfen werden, von welchen der jedesmal herrschenden Vorstellungsweise zunächst Gefahr droht, — diess sind aber immer zugleich diejenigen, deren Erörterung in der Entwicklung der Theologie zunächst an der Reihe, bei denen das Bedürfniss einer Reform am Stärksten ist —, da stets die herrschende Parthei die Vertheidigung des kirchlichen Glaubens gegen den Unglauben da am Nöthigsten finden wird, wo ihre Lieblingsmeinungen bedroht sind, da mithin die Maasregeln zum Schutze des Kirchenglaubens beim Licht besehen gar nichts Anderes sind, als das natürliche Sträuben einer vorhandenen Bildungsform gegen eine neu heraufziehende, so ist jede im Namen des Kirchenglaubens geübte Beschränkung der wissenschaftlichen Forschung nothwendig eine Beschränkung des wissenschaftlichen und religiösen Fortschritts überhaupt, und wenn man sagt: die Wissenschaft solle sich mit dem Glauben der Kirche nicht in Widerspruch setzen, so heisst das mit anderen Worten: die in einem gegebenen Zeitpunkt erreichte Stufe der religiösen Entwicklung soll auch ihre Grenze, die Religion soll zu ewigem Stehenbleiben verurtheilt sein, und mögen auch andere Gebiete (Philosophie u. s. w.) sie überflügeln, sie in sich selbst und in ihrer Wissenschaft soll sich den Fortschritt verbieten. Dass freilich mit diesem Grundsatz auch die gegenwärtige Stufe nicht hätte erreicht werden können, dass jeder Fortschritt ohne Ausnahme ein Widerspruch gegen das Bestehende war, ist und sein wird, dass weder das Christenthum aus dem Judenthum noch der Protestantismus aus dem Katholicismus anders, als auf diesem Wege hervorgegangen ist, von dieser wohlfeilsten aller Wahrheiten weiss man nichts oder will man nichts wissen.

Digitized by Google

Hiemit ist bereits die Vorstellung abgewiesen, als ob es nur ein fremdartiges Interesse, nur die Befriedigung des wissenschaftlichen Triebs, die einseitige Ausbildung der intellektuellen Thätigkeit auf Kosten der Kirche und der Religion wäre, welche bei der Forderung unbeschränkter theologischer Lehr- und Lernfreiheit verfolgt wird. Im Gegentheil: gerade wer es mit der Kirche wohl meint, wer die Religion für ein wesentliches und lebenskräftiges Element hält, gerade der muss am Meisten darauf dringen, dass ihr nicht durch Absperrung gegen die freie Wissenschaft die frische Luft entzogen, durch dogmatische Stabilität die zur Gesundheit unentbehrliche Bewegung geraubt werde, gerade dieser darf sich am Wenigsten auf die falschen Vergleichsvorschläge einlassen, die zwar nur eine mässige Beschränkung der wissenschaftlichen Freiheit, nur eine theilweise Abhängigkeit von der Kirche verlangen, die aber im Princip, wie in den praktischen Consequenzen, alle Freiheit der theologischen Bewegung aufheben, jeder, auch der maasslosesten Glaubensherrschaft das Thor öffnen. Die Feinde der Kirche dagegen können nichts Zweckmässigeres thun, als ihr Recht auf Beherrschung der Theologie und der theologischen Fakultäten in Schutz zu nehmen, und Alle, die dem „kirchlichen Bewusstsein", d. h. der theologischen Bildungsstufe der Masse nicht zusagen, aus der Kirche und ihrer Wissenschaft wegzuweisen. Gelänge es dieses durchzuführen, so wäre erreicht, was jene wollen; die Kirche, geistig ausgehungert, müsste in sich selbst verwesen, sie müsste vorher noch durch ihre Barbarei und Geistesknechtschaft alle gebildeten und innerlich lebendigen Menschen von sich zurückschrecken. Nicht etwas Geringes ist es daher, um was es sich hier handelt; an der Stellung, welche sich die Kirche zur Theologie geben wird, hängt nicht weniger, als die Zukunft der Kirche selbst; begreift sie, was sie bei der freien Wissenschaft und nur bei ihr zu suchen hat, lässt sie diese in der ihr bestimmten Arbeit gewähren, so hat sie sich den Weg des geistigen Fortschritts offen gehalten; verschliesst sie sich gegen jene, um sich in das Bewusstsein der eigenen Unfehlbarkeit zurückzuziehen, so wird der Fortgang der Wissenschaft und der Bildung darum nicht still stehen; aber die Kirche wird mehr und mehr von der allgemeinen Strömung des geistigen Lebens ausgeschlossen versumpfen, es wird für das Allgemeine aus der mangel-

Digitized by Google

haften und verkehrten Befriedigung des religiösen Bedürfnisses die Gefahr der bedenklichsten Einseitigkeit erwachsen, und am Ende wird dieses, von der erstarrenden Kirche sich abwendend, neue freiere Formen in's Leben rufen.

Aber wie? soll die Kirche ruhig zusehen, wie ihre Grundfeste unterwühlt, wie statt der reinen evangelischen Lehre und unter der Form dieser Lehre das Gift des Unglaubens im Lehrstand und unter den Gemeinden ausgesät wird? soll sie wohl gar diejenigen, welche dieses Gift bereiten und verbreiten, zu ihren Dienern und Lehrern bestellen? soll sie erklärten Atheisten, notorischen Pantheisten, Bestreitern der evangelischen Geschichte, Zweiflern an Gott und Unsterblichkeit den Dienst an der Gemeinde und die Bildung der künftigen Seelsorger anvertrauen? Wir haben diese Einwürfe gegen die Freiheit der Lehre und Wissenschaft schon längst, und nicht allein bei Gelegenheit der theologischen Frage vernommen. Keine anderen Gründe waren es ja mit denen eine — leider dürfen wir noch nicht sagen verschollene — Politik die Censur, die Tendenzprocesse, die Lehrverbote der letzten Jahrzehende vertheidigt hat. Aber was dieser stets erwiedert worden ist, das wäre auch im vorliegenden Fall zu antworten. Will man die Möglichkeit des Gebrauchs, so kann man auch die Möglichkeit des Missbrauchs nicht ausschliessen, will man ein Denken über den Glauben, so kann man auch nicht verhindern, dass dieses Denken da oder dort mit der herkömmlichen Glaubensweise in Conflikt kommt, will man wissenschaftlichen Fortschritt, so kann man sich nicht beschweren, wenn dabei nicht Alles in seinem alten Stand bleibt. Soll einmal überhaupt eine Religionswissenschaft sein, so muss diese auch frei sein, denn Wissenschaft ist schlechthin nur, wo Freiheit des Denkens ist. Welchen Gewinn verlangt und erwartet denn die Kirche von der Theologie, wenn nicht diesen, dass ihr durch dieselbe die Einsicht in die Wahrheit und das Wesen ihres Glaubens eröffnet werde? Wie kann sie diess aber hoffen, wenn sie selbst ihr zumuthet, sich nach anderen Gründen, als nach denen der wissenschaftlichen Wahrheit zu bestimmen? Sagt man aber, wessen Ueberzeugung mit dem kirchlichen Glauben im Widerspruch stehe, der solle sich nicht in den Dienst der Kirche eindrängen, und ebensowenig zum Lehrer der künftigen Kirchendiener aufwerfen, so ist das in gewissem Sinn allerdings wahr, aber

Digitized by Google

leider auch nichtssagend, in anderem dagegen so viel besagend, dass es nicht mehr wahr ist. Wahr ist freilich, wer sich jenes Widerspruchs als eines principiellen und unauflöslichen bewusst ist, der soll weder Religionslehrer noch Lehrer der Theologie sein wollen; aber ein solcher wird es auch von selbst nicht wollen, er müsste denn auf einer sittlichen Stufe stehen, gegen die keine Cautel hilft. Unwahr ist dagegen, dass jeder Widerspruch gegen die herrschenden Glaubensmeinungen, dem, welcher sich dessen bewusst ist, das kirchliche und theologische Lehramt selbst dann verschliessen müsste, wenn er von seiner verhältnissmässig untergeordneten Bedeutung überzeugt ist; denn diesen theilweisen Widerspruch gegen das Hergebrachte muss Jeder erheben, der irgend einen Fortschritt, im Kleinen oder Grossen, bewirken will; und nicht minder unwahr ist, dass die Kirche einen Jeden von ihrem Dienst ausschliessen darf, welcher der Mehrzahl in ihr mit dem Kirchenglauben im Widerspruch zu stehen scheint, denn diesen Schein wird gleichfalls Jeder auf sich laden, der etwas Neues bringt, und wenn es auch noch so wahr wäre. Ja selbst die Behauptung ist äusserst gefährlich, dass die Kirche wenigstens einen principiellen Widerspruch gegen ihren Glauben bei den Theologen nicht dulden dürfe, denn wer soll im gegebenen Fall entscheiden, ob dieser principielle Widerspruch stattfindet? Soll diese Entscheidung vom Gewissen und Bekenntniss des Betreffenden selbst abhängen, so wird dieser wohl fast immer freigesprochen werden müssen, „weil Beklagter seine Unschuld selbst eingestanden"; soll sie einer kirchlichen Behörde übertragen werden, so haben wir wieder Glaubensgerichte mit allen ihren Consequenzen, der Verfolgung jeder neuen Wahrheit, der officiellen Anleitung zur Heuchelei, der Privilegirung aller geistlichen Herrschsucht und schlechten Leidenschaft; soll endlich die öffentliche Meinung in der Kirche entscheiden, so bedarf diese für's Erste eines authentischen Auslegers, und für's Zweite wird auch sie in der Regel unschwer gegen Alles einzunehmen sein, was neu oder für die Fassungskraft der Menge zu hoch ist; denn im Hass gegen den Fortschritt reichen die demagogischen Fanatiker, welche das Volk „in Gottes Namen" schiessen lehren, den geistlichen Diplomaten die Hand, welche die Fürsten bereden, dass Ketzerverfolgung für alte und neue Sünden Absolution gewähre und der Wortbruch ge-

Digitized by Google

gen einen Irrlehrer ein gottgefälliges Werk sei. So kommen wir mit jeder Wendung wieder auf das alte Dilemma: entweder volle Freiheit oder keine, entweder die wissenschaftliche Forschung ohne weitere Beschränkung, als die sie in sich selbst findet, oder gar keine wissenschaftliche Forschung in der Kirche, sondern nur todte orthodoxe Ueberlieferung.

Welche Entscheidung dieses Dilemma den protestantischen Grundsätzen und dem Geist unserer Zeit entspricht, darüber kann kein Streit sein; welche aber in der nächsten Zukunft von der deutsch-protestantischen Kirche versucht werden wird, ist schwerer zu weissagen. Es ist möglich, dass die Kirche vom Staat freigegeben die Theologie in Abhängigkeit von sich bringt, oder dass sie in fortdauernder Verbindung mit dem Staate diesen zu einem noch willfährigern Diener ihrer Wünsche macht, als bisher; es ist diess aus manchen Gründen vielleicht wahrscheinlich. Aber sollte sie diesen Weg einschlagen, so könnte sie unmöglich für die Dauer darauf beharren, ohne mit ihrer Wissenschaft auch sich selbst zu Grunde zu richten. Eine Zukunft hat sie nur dann, wenn sie sich entschliessen kann, sich der freien Strömung des Geistes anzuvertrauen, und nichts gewaltsam erhalten zu wollen, was sich im Fortgang der Geschichte als unhaltbar erwiesen hat.

IV.

Ueber das Lukas-Evangelium nach seinem Verhältniss zu Marcion und seinem dogmatischen Charakter,

mit besonderer Beziehung auf die kritischen Untersuchungen F. Ch. Baur's und A. Ritschl's.

Von

Dr. Volckmar in Fulda.

So unwidersprechlich auch die Grundansicht von dem dogmatischen Charakter des Urchristenthums, welche in diesen Jahrbüchern

Digitized by Google

und den Werken ihrer Herausgeber und Mitarbeiter vorgetreten und bewiesen ist, bleiben wird, so ist es doch auch wohl kein Zweifel, dass zur nähern Bestimmung derselben im Einzelnen noch Raum geblieben ist. Im Besondern glaube ich, dass die Akten in Betreff der ersten drei Evangelien, so wichtig und tiefgreifend auch die kritischen Untersuchungen namentlich des Herrn Herausgebers dieser Zeitschrift auch über diese Schriften des Urchristenthums (Tübingen 1847) sind, noch nicht als geschlossen betrachtet werden können. Es fragt sich nicht blos, ob denn die hergebrachte und wirklich herrschend gebliebene Grundansicht von dem Verhältniss dieser drei Evangelien zu einander, wonach Matthäus das ursprünglichste, Lukas davon abhängig, Markus der Epitomator der beiden ist, welche F. Ch. Baur selbst nur näher bestimmt und ausgeführt zu haben erklärt (S. 117), wirklich hinreichend begründet ist, sondern es fragt sich auch, ob selbst in dem Punkt, worin derselbe höchverdiente Forscher des Urchristenthums mit A. Schwegler und A. Ritschl die traditionell gewordene Ansicht auf dem Gebiet der Synoptiker durchbrochen hat, — in Betreff des Verhältnisses des Marcion-Evangeliums zu unserm Lukas-Evangelium — das dabei zunächst gefundene Resultat sich bestätigt.

Je tiefer aber diese Frage, ob der Text des Marcion oder unser Lukas ursprünglicher ist und dem andern zu Grund liegt, in die Beurtheilung der Zeit der Entstehung und der Tendenz unseres Evangeliums, so aber auch in die nähere Bestimmung des dogmatischen Charakters der ersten christlichen Jahrhunderte eingreift, um so dringender ist es, sie vor Allem zu einer sichern Entscheidung zu bringen und dann auch auf die Frage nach der Priorität oder Posteriorität der beiden andern Synoptiker, also auch danach, ob nun Lukas oder Marcion oder beide von Matthäus oder von Markus abhängen, oder welches endlich ihr wahres Verhältniss zu einander ist, mit aller Schärfe einzugehn.

Freilich wird selbst diese Untersuchung, ob Marcion unsern Lukas benutzt oder dieses Evangelium in der Vermehrung und Veränderung des von jenem gebrauchten Evangeliums besteht, mehrfach die Frage berühren, welche Schrift beiden zu Grund liege, oder wie die drei Synoptiker überhaupt zusammenstehn; um so mehr müssen wir uns aber hierbei von jeder blossen Voraussetzung unabhängig

Digitized by Google

halten, wenn sie auch noch so verbreitet wäre. Mit diesem nothwendigen Vorbehalt also soll denn das merkwürdige und eingreifende Verhältniss unseres zweiten Synoptikers zu dem Evangelien-Text des Marcion unter besonderer Rücksicht auf die kritischen Untersuchungen F. Ch. Baur's, in denen alle frühern culminiren, näher in's Auge gefasst werden, unter kurzer Rekapitulation des bisherigen Ganges der Untersuchung.

Das von Marcion und seinen zahlreichen Anhängern gebrauchte Evangelium war bei aller Abweichung von Lukas mit dem Text desselben so wesentlich identisch, dass es alle die Kirchenväter, die es gekannt und bekämpft haben (Tert. c. Marc. 4, 2; Iren. adv. Haer. 1, 29; Epiph. Haer. 42, 9.), objektiv gefasst für ein nur kürzeres und in einzelnen Stellen wenig anders lautendes Lukas-Evangelium erklärt haben. Auch sind die von ihnen aus dem Evangelium der Marcioniten angeführten Textesstellen sämmtlich im Unterschied von den andern Evangelien mit dem Text unseres Lukas spezifisch gleich, ausser — um diess Resultat gleich hier hinzustellen — einer einzigen (Luk. 8, 21), in der Marcion einen blos bei Markus und Matthäus noch vorkommenden Zug giebt, wozu man noch Luk. 21, 17 zählen kann, wo Marcion mit Matthäus und Markus einen von Lukas gebotenen Vers nicht hat.

Je klarer es daher erscheint, dass die beiden Evangelien nicht durch mündliche Ueberlieferung, sondern schriftstellerisch zusammenhängen, d. h. so, dass der Eine bei seiner Arbeit die Schrift des Andern vor sich gehabt und daran geändert haben muss, um so dringender wird nun die Frage, welche der beiden — man kann sagen — Redaktionen desselben Textes die ursprünglichere, welche die veränderte und — wenn die erstere Wahrheit enthält, also — die verfälschte sei.

Die kirchlichen Gegner des Marcion und seiner Partei haben freilich alsbald einstimmig erklärt, der Häretiker hätte das apostolische Evangelium für seine theologischen Zwecke verstümmelt und verfälscht, und können desshalb den Urheber nicht genug anklagen. Und diess ist auch das gewöhnliche Urtheil der spätern Zeit geblieben (R. Simon, Mill, Storr, Gratz). Dagegen haben fast Alle, die eine mehr kritische Richtung hatten und gegen die Gültigkeit des kirchlich angenommenen Kanon angekämpft haben (wie Semler, Cor-

Digitized by Google

rodi, Griesbach, Schmidt, Eichhorn), das kürzere marcionitische Evangelium entweder wenigstens für ein selbstständiges, oder für eine Quelle, oder die Grundlage des Lukas erklärt. In der neuern Zeit freilich haben es sich namentlich Olshausen und Hahn zur Aufgabe gemacht, die Ursprünglichkeit des kanonischen Evangeliums und dessen Depravation durch den Irrlehrer um so bestimmter nachzuweisen, und die Annahme davon ist auch seitdem fast traditionell geworden.

Dagegen ist seit D. F. Strauss Kritik der bisherigen Versuche, die Evangelien als reine Geschichtsbücher zu betrachten und sie so zu vereinigen, das Bedürfniss und das Bestreben immer entschiedener geworden, gleichgültig um die traditionellen Annahmen und Gegensätze von kanonisch und häretisch oder apokryphisch das Urchristenthum rein geschichtlich aufzufassen. Namentlich hat F. Ch. Baur und seine Schule — um so kurz die scharfsinnigen und sehr verdienten Forscher, die von dieser Doctrin ausgegangen sind, zusammenzufassen — diese Kritik der traditionellen Angaben mit Energie erfasst, und wie sie dabei vielfach zu dem Resultat gekommen sind, dass das angeblich Alte in eine weit spätere Zeit der christlichen Glaubens- und Lehrentwicklung gehöre und später Verworfenes dagegen (z. B. die Apokalypse, das Hebräer-Evangelium und die judaistische oder ebionitische Richtung überhaupt) ächt und altchristlich sei: so haben diese Forscher neuerdings auch die „zur stehenden Voraussetzung" gewordene Annahme, das später für ketzerisch erklärte Evangelium Marcion's sei eine Depravation unseres Lukas-Evangeliums mit Recht in Anspruch genommen.

Und zwar hat nach schon frühern Bemerkungen Baur's über das Apostolicum Marcion's zunächst Schwegler in seinem Versuch, die urchristliche Literatur nach diesen Prinzipien und kritischen Forschungen positiv zu gliedern („Das Nachapostolische Zeitalter", Th. II, 260), alsbald erklärt, dass Hahn's und Olshausen's Deductionen so widerspruchsvoll, unklar und unzulänglich, wesentlich aber so abhängig von vorgefassten dogmatischen Ansichten seien, dass darauf ferner nicht mehr zu bauen sei. Vielmehr zeige sich schon beim ersten Blick auf das wirklich Vorliegende alsbald, dass Marcion's Evangelium „in keinem Falle eine Verstümmelung unseres Lukas gewesen sei" (Baur S. 395.). Diese Ansicht hat denn A. Ritschl

Digitized by Google

in einer besondern Schrift (das Evangelium Marcion's und das kanonische des Lukas, Tübingen 1846) weiter zu begründen und auszuführen gesucht. Während Schwegler nur die Selbstständigkeit des marcionitischen Evangeliums behauptete und dagegen die Abhängigkeit des Lukas davon nur für wahrscheinlich, nicht streng erweislich gehalten hat, glaubt nun Ritschl auch diess zu völliger Evidenz gebracht zu haben. Und in der That, wenn das Erstere so fest steht, als es Schwegler behauptet, dann kann wohl über das Zweite noch weniger eine Frage sein; denn beide Evangelien sind, wie bemerkt, näher zugesehn, so wesentlich identisch, dass jedenfalls das eine ein Ausfluss — sei es nun ein Auszug oder eine Erweiterung — des andern ist. Diese neueste Untersuchung hat nun Baur selbst einer weitern Kritik unterzogen und dabei nicht blos das entschiedene Recht Ritschl's gegen Hahn's Versicherungen erkannt, sondern auch das mit aller Entschiedenheit und Zuversicht als Resultat gefunden, dass wirklich das marcionitische Evangelium das „ursprüngliche Lukas-Evangelium", der „Urlukas" sei, zu dem sich das unsrige, das „kanonische Lukas-Evangelium", als eine spätere tendenziöse, interpolirende Ueberarbeitung, beziehungsweise Entstellung verhalte, so dass unser Lukas-Evangelium „nach dem bestimmten Zeugniss Marcion's" in zwei wesentlich verschiedene Theile zerfalle, in einen ächten, den rein-paulinischen Theil (den Marcion's Text gebe) und in einen weit spätern aus irenischen Tendenzen judaisirenden (S. 427 ff. S. 501 ff.).

Dass gegen diess Resultat, welches allerdings jede sein wollende Orthodoxie, nämlich den gewöhnlichen Begriff von Kanon auf's tiefste erschüttert, jede Deklamation, das sei kirchenwidrig, dabei könne keine Kirche und kein Pfarramt bestehn u. s. f., mindestens kindisch ist, bedarf keiner Erwähnung. Der Protestantismus, der in der christlichen Innerlichkeit und auf dem geschichtlichen Christus selbst wurzelt, braucht vor keiner Forschung zu zittern. Im Gegentheil, jede Forschung, welche das Versunkensein in Aeusserlichkeiten, in Traditionen, Buchstaben- und Heiligendienst, in solch jüdisches und heidnisches Wesen aufhebt, fördert ihn. Es liegt für ihn nicht blos nichts daran, sondern es ist ein neuer Sieg für ihn, wenn im Besondern auch der Kanon nicht blos

Digitized by Google

dogmatisch, sondern auch historisch als katholische Satzung aufgehoben und seiner blossen Aeusserlichkeit entzogen wird, wenn der starre und doch nirgends festzuhaltende Gegensatz zwischen Kanonischem (bez. Katholischem) und Apokryphischem in eine lebendige geschichtliche Entwicklung sich auflöst, wenn die Sinnlichkeit und Trägheit genöthigt wird, den wahren Kanon in die Innerlichkeit und deren ewige Fülle, in das Prinzip und dessen Macht und Maass zu setzen. Wer dazu nicht fähig, wer so weit noch nicht Protestant geworden ist, der mag excludiren und excommuniciren, so viel seine Beschränktheit erheischt, er excludirt sich nur selbst vom lebendigen Christenthum und jeder Betheiligung an einer wirklich wissenschaftlichen, geschichtlichen Forschung. Aber ebendesswegen, weil für eine solche ein Standpunkt, auf dem es praktisch ganz gleichgültig ist, ob diese oder jene Schrift von der oder jener, später für orthodox oder häretisch erklärten Partei ausgehe, eine Nothwendigkeit und die sich von selbst verstehende Bedingung ist, würde es prinzipwidrig, ja ich muss sagen kleinlich sein, wenn bei einer Untersuchung auch nur noch ein Gedanke daran, geschweige denn die Tendenz im Stillen mit unterliefe, dem alten theologischem System dabei entgegenzutreten, wenn im Stillen wenigstens irgend ein Werth darauf gelegt würde, ob z. B. das für ketzerisch geltende Marcion-Evangelium nun als das ursprüngliche, und ein „kanonisches" Evangelium als dessen Depravation an den Tag trete. Ich habe gesagt, dies würde kleinlich sein, aber ich will hinzusetzen, es würde auch beim ersten Brechen mit der gesammten kirchlichen Tradition, beim ersten Hervorgehn der rein geschichtlichen Tendenz — und diese ist noch nicht sehr alt — obendrein wo die Beschränktheit des hergebrachten Vorurtheils noch so viel Terrain hat, noch natürlich genug bleiben.

Und wirklich habe ich mich bei der Erscheinung, wie Baur und seine Schule neben unserm Matthäus noch einen Vormatthäus, als die später für ketzerisch erklärte Quelle des „kanonischen" Evangeliums, neben unserm Markus noch einen klementinischen Vormarkus und nun auch das kanonische Lukas-Evangelium, „das kanonische", wie man immer mit so viel Nachdruck sagt, aus einem Ketzer-Evangelium stammen lassen will, — ich habe mich des Gedankens fast nicht erwehren können, ob hierbei nicht eine gewisse Tendenz und

Digitized by Google

Antithese, wenigstens eine Art bestimmter Neigung, mit unterlaufe oder gar obwalte. Ich will diess hier aussprechen, um sofort hinzuzufügen, dass an das Bewusstsein oder gar die Absicht einer solchen dogmatisch-kirchlichen Antithese hier nimmermehr gedacht werden soll, und dass wir wenigstens ohne jeden Nebengedanken uns nur auf den Standpunkt entschieden stellen können, auf dem es sich nur um den faktischen Verhalt und dessen beste Erklärung handeln kann, und für den es ganz indifferent ist, ob damit der alten Orthodoxie, die ja doch einmal grundfalsch ist, Vorschub oder Abbruch geleistet zu werden scheint. Darüber sind wir doch hoffentlich für immer hinaus.

Ich glaube aber nun, um sofort Alles zusammenzufassen, ebensowohl dass Baur mit Schwegler und Ritschl wirklich entschiedenes Recht gegen die Beschränktheit der alten Gegner des Ketzers wie der neuern Apologeten des kanonischen Evangeliums haben, dass sie nicht blos vieles einzelne Schiefe und Willkürliche in den frühern Argumentationen aufgehoben, sondern auch die ganze wichtige Frage erst auf den geschichtlichen Standpunkt erhoben haben, als dass sie dennoch darin irren, dass das Marcion-Evangelium das ursprüngliche, unser Lukas-Evangelium eine vermehrte und corrupte oder vielmehr „katholisirte" Ausgabe desselben sei, oder dass unser Lukas nach Marcion's Text in zwei heterogene Theile mit ganz verschiedenem Charakter und aus verschiedener Zeit zerfalle. Das ist, wie es mir scheint, ein gemachter, für Baur selbst am Ende ganz unhaltbar gewordener Gegensatz, wie ich diess hier im Einzelnen darzulegen unternehmen will im vollsten Vertrauen darauf, dass der verehrte Herausgeber dieser Zeitschrift einen Widerspruch, der von demselben kritischen Prinzip ausgeht, achten und dann auch einer nähern Beleuchtung würdig halten wird.

Nur so viel scheint mir wahr — und diess theils von Neuem erinnert, theils zuerst geltend gemacht zu haben, ist jedenfalls das positive Verdienst Ritschl's und Baur's hierbei — nicht blos dass bisher die Depravation des Lukas durch Marcion nur mit grosser Willkür behauptet und eigentlich noch nie stichhaltig bewiesen ist, sondern dass auch die alten Gegner Marcion's ihn mit Unrecht so geschmäht, gegen ihn mit Leidenschaft und oft selbst blind aufgetreten sind, ihm sogar Manches ganz mit Unrecht aufgebürdet

Digitized by Google

haben[1]), dass vielmehr das Marcion-Evangelium keineswegs blos in willkürlicher Corrumpirung zu dogmatischen Zwecken besteht. Vielmehr bietet dasselbe zum Theil nur andere Lesarten, als unser gewöhnlicher Lukastext hat[2]), von denen einige sogar die ältern und ursprünglichern sind[3]), obwohl die Gegner, die übrigens zum Theil nur andere Handschriften des Lukas-Evangeliums gehabt haben als Marcion[4]), auch da über Fälschung schreien.

Dabei ist es dem ganzen Thatbestand gegenüber nicht blos möglich, dass auch einzelne Verse oder selbst ganze Stücke, die bei Marcion fehlen, erst später in unsern Lukastext eingedrungen

1) So wirft ihm Epiphanius schol. 51. vor, dass er Luc. XII, 28 ausgemerzt habe, während die Stelle nach Tertullian c. M. 4, c. 29 nicht fehlt. Epiphanius Nr. 50 rügt, dass er Luc. XVIII, 19 statt *οἶδας οἶδα* las, während er nach Tertullian c. 36 *οἶδας* hatte. Tertullian c. 42 wirft ihm das Fehlen der Worte *διαμεριζόμενοι* u. s. w. Luc. 23, 34 vor, die Epiph. schol. 71 anführt. S. De Wette Einl. §. 71 z. d. St.

2) Luc. 10, 25 fehlte für Marcion *αἰώνιον* bei *ζωήν*, was Tertull. sehr rügt, während er doch 18, 8 diesen Beisatz hatte. Luc. 6, 23 las er *ὑμῶν* für das (schwerere) *αὐτῶν* ohne Sinnesverschiedenheit. Luc. 12, 38 *τῇ ἑρπερινῇ φυλακῇ* statt des ausführlichern *τῇ δευτέρᾳ καὶ τῇ τρίτῃ φ.* mit noch übrigen codd. des Luc.; 17, 2 mit dem Zusatz *εἰ οὐκ ἐγεννήθη ἤ* — mit andern codd.; 16, 12 *ἐμόν* statt *ὑμέτερον* gleichfalls; 6, 7 *ἐν αὐτοῖς* statt *μετ' αὐτῶν*; 17, 14 *ἀπέστειλεν αὐτοὺς λέγων δείξατε* statt *ἰδὼν εἶπεν αὐτοῖς πορευθέντες ἐπιδείξατε*, 18, 19 *μή με λέγετε* statt *τί με λέγετε* und *εἷς ἐστιν ἀγαθὸς* statt *οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς*, unter sonstiger grosser Diversität der codd. Vgl. De Wette a. a. O. Dagegen ist es nicht sicher, ob man, wie Baur S. 425 f. auch will, die Auslassungen Luc. 10, 21 *καὶ τῆς γῆς* und 15, 10 *τῶν ἀγγέλων* dahin rechnen darf, da dieselben auch eine absichtliche sein können.

3) Luk. 12, 51 z. B. wirft ihm Tertullian 4, 29 die ächte Lesart *διαμερισμόν* als Verfälschung vor, ähnlich wie in dem Galaterbrief II, 4. 5, das nach Baur (S. 414 f.) entschieden ächte *οὐδὲ εἴξαμεν* statt *εἴξαμεν*. Dagegen scheint es unbegründet, wenn Baur S. 426 auch in den Varianten Luk. 11, 2; 5, 14; 8, 19 ff. auf Marcion's Seite „unstreitig" die richtige Lesart finden will.

4) Wenigstens macht Baur S. 415 f. in Betreff des Apostolicums Marcion's die Bemerkung, dass dieser orientalische, Tertullian occidentalische codd. gebrauchte

Digitized by Google

sind, sondern es scheint diess auch in Bezug auf das Evangelium wenigstens hinsichtlich eines Stückes nicht wohl anders möglich, wie in Betreff des Apostolicums z. B. die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes und drei Pastoralbriefe, welche Marcion fehlten, wirklich erst aus einer spätern Zeit stammen.

„Der Name Marcion's bezeichnet daher", wenn auch nicht „nichts anderes", wie Baur sagt, doch wirklich „eine bestimmte Epoche der Geschichte des Kanons oder vielmehr, dass der Kanon auch eine Geschichte hat, nicht von Anfang so war, wie er später erscheint, dass es auch Veränderungen giebt, welche sich wie Ursprüngliches und erst später Hinzugekommenes zu einander verhalten, welches Thatsächliche für die spätern Kirchenväter, die den Kanon in dieser spätern Form vorfanden, in einer noch so unklaren Form in's Bewusstsein tritt, dass sie in Allem ohne Unterschied, was bei Marcion anders vorlag oder noch ganz fehlte, um so mehr blos eine absichtliche Verfälschung erkannten, als seine Tendenz wirklich eine einseitige, trennende und ausscheidende war". Diess Resultat Baur's (S. 423 ff.) hat sich bei der vorstehenden Prüfung völlig bestätigt — wenn auch nur im Allgemeinen.

Nur ist sogleich hinzuzunehmen, dass die Veränderung, welche der Kanon und der Text der einzelnen Schriften desselben im Kleinen wie im Grossen erlitten hat, nirgends eine blos zufällige ist, sondern überall auf einer bestimmten Tendenz beruht; wenn diese auch nicht blos eine dogmatische war, und dass auch insofern Marcion ein Glied in der Entwicklung und Geschichte des Kanons bildet, — es ist offenbar, dass auch und gerade Marcion nicht, wie Baur will, von absichtlicher Veränderung freigesprochen werden kann.

Zwar erklärt auch Baur, dass das von Marcion gebrauchte Evangelium durchweg in einer tendenziösen Veränderung eines frühern Evangeliums, nach ihm unseres Matthäus-Evangeliums, im paulinischen Interesse bestehe, aber Marcion selbst soll nichts daran verändert, nichts davon unterdrückt haben, sondern ganz in der Gestalt, wie er es und seine Anhänger hatten, soll es das ursprüngliche gewesen sein, das erst später in katholisirendem Interesse die Gestalt und den Umfang bekommen habe, den unser Lukas jetzt hat. Unser Lukas-Evangelium will also auch Baur sogar in doppelter Weise in einer absichtlichen Veränderung des frühern Evangeliums

Digitized by Google

überhaupt bestehen lassen, nur soll bei dieser Umbildung der Gnosticismus ganz unbetheiligt sein. Aber eben diess bestätigt sich nicht.

Vielmehr hat Baur's Untersuchung und Prüfung der Annahmen von Ritschl nur dazu führen können, die Thatsache um so evidenter zu machen, dass Marcion oder schon ein Vorgänger desselben wie Cerdon[1]) seiner eigenthümlichen ultrapaulinischen (antijudaistisch-gnostischen) Richtung gemäss das am entschiedensten paulinische Evangelium unter unsern Synoptikern, unser Lukas-Evangelium, nicht blos allein gebraucht, jedes andere ältere absichtlich und willkürlich unterdrückt hat, sondern auch selbst dieses ihm noch entsprechendste Evangelium nicht hat gebrauchen können, ohne darin zu ändern, namentlich aber sehr vieles ihm allzu Anstössige darin ganz zu unterdrücken, wenn auch dabei volle Consequenz eine Unmöglichkeit war. Es ist und bleibt Thatsache, dass unser Lukas-Evangelium seinem Umfang und Bestand nach im Grossen und Ganzen das ursprüngliche, das Evangelium der Marcioniten aber wesentlich eine Ruine desselben in Folge gnostischer Gewaltthat, ein verbessernder Auszug daraus, gleichsam die daraus zurechtgemachte „biblische Geschichte" dieser kirchlichen Partei war.

Doch selbst bei diesen absichtlichen Auslassungen und Aenderungen hat man kein Recht, so entsetzlich über frevelhafte Fälschung u. s. w. zu schreien, so sehr auch dergleichen unserer Sitte widerspricht, da solche Aenderungen und Auslassungen an gegebenen Texten faktisch auch bei den orthodoxesten und eifrigsten Kirchenlehrern ganz gewöhnlich waren und für den höhern Zweck ganz berechtigt schienen, wie denn gerade Marcion ein für das „reine" Christenthum entschiedener, sittlich ernster und strenger Charakter war.

Ja man muss es anerkennen, dass Marcion in seinem Verfahren, ein „rein-christliches" Evangelium herzustellen, zwar weit einfacher zu Werke, im Wesentlichen aber nur weiter gegangen ist als die Verfasser wenigstens von zweien unserer Synoptiker, welche den Text ihres Vorgängers ebensowenig für absolut bindend gehalten, sondern in ähnlicher Weise ihrem und ihrer Zeit

1) Vgl. (Tertullian) De praescr. adv. haeret. c. 51: *Cerdon solum evangelium Lucae nec tamen totum recipit.*

Digitized by Google

Bedürfniss gerecht gemacht, d. h. das frühere Evangelium durch Aenderungen, Zusätze und Auslassungen im Grossen wie im Kleinen ihrem Bewusstsein und Bedürfniss gemäss „verbessert" haben, so dass das Marcion-Evangelium weit entfernt in einem absoluten Gegensatz zu unsern Evangelien zu stehen, bei einer unbefangenen und gründlichen Betrachtung sich in jeder Hinsicht nur als ein Glied derselben Entwicklung zeigt, und nicht blos einen Beitrag zur Textkritik, sondern auch zur Erklärung der Evangelien und ihrer Entstehung überhaupt giebt.

A. Fragt es sich nun, in welcher Weise und nach welchem Moment die grössere Ursprünglichkeit der einen oder andern Textesrecension im Ganzen und Einzelnen zu entscheiden ist, so hat für Marcion allerdings erst Ritschl auf den richtigen Weg geführt, während die bisherigen Motive der Entscheidung *pro* wie *contra* nicht stichhaltig gewesen sind.

Das „einstimmige Urtheil der Kirche", Marcion's Evangelium sei eine Verfälschung, von welchem Vorurtheil die Apologeten des „kanonischen" Evangeliums wesentlich abhängen, sagt nichts: denn es waren dogmatische, zum Theil blinde und ungerechte Gegner Marcion's, die das behaupteten. Die Angaben des Tertullian aber, Marcion selbst habe vorgegeben, das Lukas-Evangelium sei von Judaisten interpolirt und er habe es nur von diesen Verfälschungen gereinigt, er habe also unser Lukas-Evangelium schon gekannt (Tert. c. M. IV, 4. 25.), worauf z. B. De Wette baut, sind nicht zuverlässig, da sie blosse Schlüsse Tertullian's sein können, zum Theil entschieden sind, andrerseits auf Verwechslung der spätern Marcioniten zu Tertullian's Zeit, die allerdings ihm gegenüber dessen Lukas Evangelium für judaistisch interpolirt ausgeben mussten, mit dem weit frühern Marcion selbst beruhen können. Der Mangel äusserer Zeugnisse dafür, dass Marcion's Evangelium ein älteres sei, die auch De Wette noch verlangte, sagt gar Nichts. Auch daraus, dass dieser Häretiker erst c. 140—150 n. Chr. auftrat, und danach die Entstehung unsers Lukas-Evangeliums in eine sehr späte Zeit fallen würde, folgt ebensowenig etwas. Verbürgt doch kein äusseres Dokument mit solcher Sicherheit ein früheres Dasein desselben, dass daraus irgend eine Instanz abgeleitet werden könnte. Wichtiger ist, dass Marcion mehrere „allen drei Evangelien gemeinschaftliche und zum ältesten

Digitized by Google

Evangelienstamm gehörige Stellen" nicht hatte, also danach sein Evangelium jedenfalls als eine Verstümmelung des Evangeliums überhaupt erscheint. Aber es geht schon nicht ohne Willkür ab, wenn ohne Weiteres das, was auch Matthäus und Markus enthalten, und zwar der eine wieder erst von dem andern entlehnt haben kann, ohne Weiteres als „zum ältesten Evangelienstamm gehörig" erklärt wird! Obendrein beweist diess auch durchaus nicht, dass nicht das Evangelium, wie es Marcion hatte, doch im Verhältniss zu unserm Lukas das ursprünglichere war, da ja recht wohl der Verfasser dieses den Text, der aus einem jener Evangelien mit nähern Bestimmungen wie mit Auslassungen geflossen war, eben nach diesen wieder ergänzt oder geändert haben kann. — Noch weniger aber kann nach den dogmatischen Tendenzen, die in einer Auslassung oder einem Zusatz gefunden werden können, entschieden werden. Dabei wird es nur, wie bisher durchweg, zu einer blossen Zirkelbewegung kommen, wobei die eine Annahme so berechtigt ist, als die entgegengesetzte. Sagt man, diese Stelle im Lukas ist für Marcion „offenbar" (— so heisst es gewöhnlich, wenn man keine wirklichen Gründe hat und blos abspricht —) zu judaistisch gewesen und desshalb von ihm ausgelassen, so kann man (z. B. mit Baur und Ritschl) ebensowol sagen, sie ist von dem Spätern offenbar nur aus antimarcionitischen oder judaisirenden Tendenzen zugefügt. So kommt man natürlich keinen Schritt weiter und wenn sich der ganze bisherige Streit über das Marcion-Evangelium wesentlich in diesem Kreis gedreht hat, so ist eine solche Willkür fortan um so entschiedener zu vermeiden.

Doch kann andrerseits auch dagegen, dass Marcion seinem System zu Gefallen das Lukas-Evangelium verändert und verstümmelt habe, erstens das nichts sagen, dass er diess nicht mit voller Consequenz durchgeführt hat. Wenn man auch nicht mit Tertullian (c. 43.) und noch mit De Wette behaupten will, Marcion habe absichtlich Manches stehen gelassen, was seinem System nicht entsprach, um den Schein zu wahren, als habe er Nichts absichtlich seinem System zu Gefallen unterdrückt, so ist es doch offenbar und wird es weiterhin im Einzelnen werden, dass volle Consequenz im Vertilgen von allem ihm nicht Entsprechenden, wenn er einmal nicht die ganze Schrift entbehren wollte oder konnte, eine

Digitized by Google

Unmöglichkeit wurde. Auch die Angabe, dass Marcion sich gleich andern Gnostikern (und rechtgläubigen Kirchenlehrern), welche das ganze Evangelium gebrauchten, auch der allegorischen Auslegung bedient habe, um sein System im Evangelium und dem Apostolicum nachzuweisen, spricht nicht dagegen, dass er sich zu diesem Ende nicht auch mit völligen Auslassungen zu helfen gesucht habe. Von den Schriften des N. T. hat er nicht blos jedenfalls einige, die er entschieden gekannt hat (wie z. B. nach Baur selbst das Matthäus-Evangelium), trotz der allegorischen Erklärung als wesentlich ihm widerstreitend unterdrücken zu müssen geglaubt, sondern er hatte auch eine Umdeutung dessen, was er behielt, doch nöthig, um seine eigentlichen gnostischen Abstraktionen und Phantasieen aus jenen noch unbefangenern urchristlichen Schriften herauszupressen, wenn er auch das allzu Widersprechende und Anstössige, namentlich aus dem Evangelium schon der Erbauung wegen, ganz zu beseitigen gesucht hatte. — Endlich führt auch jedes Räsonnement darüber, was natürlicher sei, dass ein ausgedehnteres Evangelium aus einem kürzern oder umgekehrt entstehe, zu keinem Resultat. Baur S. 424 sagt zwar, es sei „der sonstigen Bildungsgeschichte der Evangelien ganz analog, dass ein ursprünglich kürzeres Evangelium durch Zusätze und Erweiterungen einen grössern Umfang erhielt", die „Umgestaltung eines Evangeliums durch blosse Abkürzung und Verstümmelung dagegen wäre ohne alle Analogie", und „die noch immer in einem lebendigen Bildungsprozess begriffene evangelische Geschichte hätte nicht die Tendenz gehabt, sich enger zusammenzuziehen, sondern sich zu erweitern und auszubreiten". Nur spricht eben gegen diese Ansicht Niemand ausdrücklicher als Baur selbst, indem er ja das Markus-Evangelium wesentlich in einer solchen Zusammenziehung, Abkürzung und Verstümmelung früherer Evangelien, wenn auch mit einer besondern Tendenz, die ja auch bei Marcion nicht zu fehlen braucht, bestehen lassen will. Wenn dann aber Baur am Johannes-Evangelium ein Beispiel vorstellt, dass auch in der Mitte des zweiten Jahrhunderts noch die evangelische Geschichte in einem so lebendigen Bildungsprozess begriffen war, so kann das doch nur für solche poetische Naturen, wie sicher „Johannes" nach Baur selbst war, nicht für Kirchenlehrer gelten, deren ganze Richtung und Anlage eine rein theoretische, prosaische, ab-

Digitized by Google

strahirende war, wie er selbst S. 425 „die Tendenz des Marcion als eine den Zusammenhang zerreissende, trennende und ausscheidende bezeichnet. Für eine solche Tendenz ist ein dogmatischer Extrakt aus einem im Ganzen ansprechenden, im Einzelnen aber widerstrebenden Evangelium ebenso naturgemäss, als unsere biblische Geschichten für ähnliche bestimmte und besonders theoretische Zwecke. Wenn aber Baur Analogieen für jene Zeit aus jener Zeit erheischt, so weiss er selbst, dass das zu viel verlangt ist, da das 4. Evangelium nach seiner eigenen Erklärung ganz ohne Analogie dasteht. Nein der wirkliche Gang der Bildungsgeschichte der Evangelien und die Regel darin kann erst durch eine sonst zu findende Entscheidung über die Entstehung aller einzelnen gefunden werden.

Um aber objektiv zu Werke zu gehen, ist vor Allem der Textzusammenhang in's Auge zu fassen, der allein die Entscheidung geben kann. Und wenn da Ritschl den Kanon aufgestellt hat, dass „von zwei Texten derjenige, welcher den natürlichern, einfachern, logisch geordnetern Zusammenhang darbietet und nichts enthält, was in den Gedankengang störend eingreift, als der ursprünglichere vorauszusetzen ist", so hat er damit das allein zum Ziel Führende aufgestellt. Nur muss sogleich hinzugesetzt werden, dass blos damit, dass ein Zusammenhang relativ besser als der andere ist, wieder nichts Sicheres bestimmt werden kann; denn der leichtere kann ja gerade der verbesserte, also spätere sein; und diess hat Ritschl in der That mehrfach übersehn. Auch Baur hat sich darüber nicht recht klar ausgesprochen. Denn einmal S. 404 erkennt er den obigen Kanon völlig an und will daraus eine zweifellose Entscheidung finden, das andere Mal S. 399 f. sagt er gegen Ritschl, wo dieser bei Marcion durch Ausscheiden einer von Lukas gegebenen Stelle blos einen „bessern" Zusammenhang als bei Lukas gefunden haben soll, „man sehe, wie schwierig es sei, den Zusammenhang zum Kriterium des Ursprünglichen und Eingeschobenen zu machen". Wenn er dann aber hinzufügt: „weit mehr als der Zusammenhang spricht für die Wahrscheinlichkeit" die Stelle sei eine Interpolation, „dass sie überhaupt ganz das Aussehn einer Interpolation habe", so ist schon an die Stelle eines objektiven Kriteriums die Willkür der Ansicht oder gleichsam des Gefühls getreten. Die Stelle ist interpolirt, weil sie interpolirt scheint! — darauf reducirt sich hier und noch

Digitized by Google

mehr als einmal das Urtheil Baur's, ohne weiter anzudeuten, worin anders als in seiner bestimmten Art, die Sachen anzusehn, dieser Schein bestehe; und ein Anderer kann dann ebensogut sagen: die Stelle ist dem offenbarsten Anschein nach von Marcion mit allem Wohlbedacht unterdrückt. Nein, der Kanon, der sich für Baur in dieser Unbestimmtheit rein aufgelöst hat, kann nur in der Bestimmtheit, dass in dem einen verwandten Text es an allem Zusammenhang fehlt, während der andere wirklich Zusammenhang bietet, zu einer Entscheidung führen. Denn ganz zusammenhangslos schreibt kein originaler Schriftsteller, wogegen ein solcher Verfasser, „welcher nicht das Ganze neu reproducirt, sondern nur geringe Veränderungen und Vermehrungen anbringt [oder auch nur Einzelnes auslässt, während er das Uebrige stehn lässt], der Gefahr kaum entgehn kann, den Zusammenhang zu zerreissen, oder einander Widersprechendes neben einander zu stellen", wie Ritschl ganz richtig und nur nicht umfassend genug bemerkt. Ist also das wirklich bei Lukas der Fall, dass er durch das, was er mehr giebt als Marcion, den Zusammenhang völlig zerrissen hat, so ist kein Schluss sicherer, als dass er ein solcher Ueberarbeiter des kürzern Textes gewesen ist. Und es ist das Verdienst von Ritschl, dass er zum ersten Mal den Marciontext nicht blos nach den angegebenen Lücken, sondern nach dem, was er stehn gelassen hat, in seinem Zusammenhang betrachtet hat.

Aber selbst hier ist noch eine Warnung vor einem Fehlschluss nöthig. Bei Lukas wie auch bei Matthäus ist eine gewisse Zusammenhangslosigkeit zwischen einzelnen Stücken und namentlich auch einzelnen Sprüchen durchgreifend; unendlich Vieles ist oder scheint doch in eine blos zufällige Verbindung gebracht (wie auch Baur S. 399 Ritschl gegenüber bemerkt). Da diess nun viel weiter reicht als Marcion's Auslassungen erklären können, so fragt es sich, — oder vielmehr es ist keine Frage, dass dieser Mangel an genügendem Zusammenhang viel tiefer reicht, dass für Lukas sowol als für Marcion's Text eine andere Grundlage vorauszusetzen ist, die durch Einschiebungen vermehrt und so entstellt wurde, die dann auch die selbstständige Quelle für den Verfasser unseres Lukastextes gewesen sein kann. Nur dann also, wenn gerade der Text des Marcion den Zusammenhang für Lukas wie umgekehrt herstellt, hätten wir ihn als Grundlage dafür zu fassen.

Digitized by Google

I) Ritschl und nach ihm Baur stellen nun (S. 398 ff. 408 ff. 426.) eine ganze Reihe von Stellen auf, in denen nach diesen Grundsätzen Marcion's Evangelium als das ursprünglichere sich ergeben soll [1]).

1) Eine der bemerkenswerthesten und zugleich sichersten Stellen, in denen Marcion von Lukas abweicht und in der zugleich wirklich bei Lukas Verstösse gegen den Zusammenhang vorliegen, die zeigen, dass Fremdartiges von ihm eingeschoben ist, ist gleich der Anfang.

Lukas lässt nach seiner Vorgeschichte (c. I. et II.) Johannes den Täufer (III, 1.) „im 15. Jahre des Tiberius" auftreten, worauf die Taufe und Versuchung Jesu und dann dessen öffentliches Auftreten in Galiläa folgt (IV, 14 ff.). „Sein Ruf erschallt weithin und er lehrt in ihren Synagogen" (v. 14. 15); dann kommt er nach Nazareth (v. 16 ff.), wo er an einem Sabbath lehrt, aber nur Anstoss erregt, wie denn „der Prophet in seinem Vaterland Nichts gilt" (v. 24). Die Ungläubigen wollen Zeichen und Wunder sehen, „so viele er in Capernaum gethan habe" (v. 23); Jesus aber verwirft sie wie die Juden überhaupt, indem er unter Beziehung auf die alttestamentlichen Beispiele der phönizischen Wittwe von Zarpat und des Syrers Naëman es andeutet, dass nur den Heiden das Heil bestimmt sei (v. 25—27). Da verstossen sie ihn, ja wollen ihn von dem Gipfel des Bergs von Nazareth herabstossen; aber er geht unbeschädigt durch sie hindurch (v. 28—30) und kommt darauf (v. 31 ff.) „nach Capernaum, einer Stadt Galiläa's herab", wo er einen Dämonischen, der ihn als Sohn Gottes erkennt, heilt u. s. f.

Dass hier kein Zusammenhang durchgreifend ist, ist längst aufgefallen und drängt sich auch für eine oberflächliche Betrachtung alsbald auf. Jesus ist bei Lukas vor diesem Auftreten in Nazareth noch gar nicht nach Capernaum gebracht worden, geschweige denn, dass er da Wunder gethan hätte, und doch wird in Nazareth davon schon geredet (v. 23).

Nun hat Marcion's Evangelium nicht blos die ganze Vorgeschichte nicht, auch das Auftreten des Johannes, die Taufe und Ver-

1) Die Bestimmung des Marciontextes selbst ist, so weit es überhaupt möglich ist, nach den Bemühungen Hahn's und Ritschl's so weit erledigt, dass nur an wenig Stellen eine Modifikation eintreten kann.

Digitized by Google

suchung nicht, sondern es lässt Jesum sofort auftreten. Und zwar heisst sein Anfang nach der übereinstimmenden Nachricht Tertullian's und Epiphanius so:

„Im 15. Jahre des Kaisers Tiberius kam Jesus herab nach Capernaum, einer Stadt Galiläa's", wo er lehrt, den Dämonischen austreibt, der ihn als Sohn Gottes verkündigt, und dann kommt er nach Nazareth, wo er die ungläubigen Landsleute verwirft u. s. f. (Baur S. 398.).

Die Verwandtschaft dieses Evangeliums mit unserm Lukas und mit keinem andern leuchtet ein, schon durch das 15. Jahr des Tiberius (Luk. III, 1.), die Gleichheit der Worte: „er kam herab nach Capernaum, einer Stadt Galiläa's" (Luk. IV. 31.), worin Lukas allein steht, so wie dadurch, dass Marcion gleich Lukas (IV, 16.) den Vorgang in Nazareth im Anfang des Evangeliums hat, nicht wie Matth, IX, 53 und Mark. VI, 1 in der Mitte desselben. Aber ebenso sichtlich hat, um von der vielfach so schwierigen Vorgeschichte hier noch nichts zu sagen, die Stellung bei Marcion den Vorzug, dass in Nazareth erst da, wo Jesus doch schon in Capernaum gelehrt und ein Wunder gethan hat, davon die Rede kommt.

Daraus schliesst nun Ritschl mit Baur sofort, dass diese Stellung „die ursprüngliche" sei (S. 398. S. 505 f.). Doch können sie sich nicht verhehlen, dass auch bei dieser Stellung noch nicht Alles in Ordnung ist. Auch den Spruch, dass der Prophet in seinem Vaterland Nichts gilt (Luk. IV, 24.), finden Ritschl und Baur in dieser Erzählung unpassend (S. 398.), und zwar (vgl. S. 506.) durch die Erzählung selbst „nicht gehörig motivirt", wie denn wirklich nach dem Vorausgehenden (Luk. v. 22). dass die Nazarethaner Jesum über seine anmuthsvolle Rede preisen, eher das Gegentheil zu erwarten wäre. So würde also Marcion auch nicht das Passende und Ursprüngliche haben.

Doch glaubt Ritschl aus einer Bemerkung Tertullian's schliessen zu können, dass diess Sprüchwort bei Marcion gefehlt habe, dann aber „wahrscheinlich" auch das Uebrige, was daran hängt, worin Jesus die Nazarethaner verwirft und nur den Heiden das Heil bringen zu wollen erklärt (v. 25—27). Diess Letztere würde allerdings ohne die Anwendung jenes Sprüchwortes ganz bodenlos dastehn, und Ritschl wendet dagegen noch im Besondern ein, dass

Digitized by Google

„der Widerstand der einzigen Nazarethaner noch nicht den Entschluss rechtfertige, die Juden überhaupt zu verlassen und sich zu den Heiden zu wenden". Um so mehr glaubt sich Ritschl dazu berechtigt, das Fehlen dieser ganzen anstössigen Stelle bei Marcion voraussetzen zu dürfen.

Dagegen erkennt nun Baur S. 399 zwar an, dass diese Annahme auf einem blossen unsichern Schluss beruhe, und dass dann auch der ganze Schluss der Geschichte, die Erbitterung der Nazarethaner und die Verstossung Jesu durch sie (Luk. IV, 28—30) „nicht gehörig motivirt" sei, wie er sich auch noch später bewusst bleibt, dass die Annahme dieses Fehlens eine blosse Conjectur sei (S. 510), aber er hält es doch für „wahrscheinlich" (S. 399) und sehr passend (S. 509) und setzt späterhin das Fehlen davon bei Marcion in der Vergleichung mit Lukas einfach als sicher voraus (S. 505 f.). So soll denn bei Marcion Alles in Ordnung, alle Confusion blos auf Seite des Lukas sein, der sich damit als den sekundären Verfasser beweise.

Doch vermag Baur schon nicht das zweite nothwendige Moment dazu zu geben, d. h. nicht zu erklären, wie denn Lukas mit seinem Widersinn entstanden sei, wenn er von Marcion's Text abhing, im Besondern warum er — so corrupt — die „passende" Stellung bei Marcion aufgab und das Aergerniss in Nazareth vor das Kommen nach Capernaum setzte. Baur weiss keinen Grund dazu zu finden, mit so vielerlei er es auch versucht (S. 505 f.). 1) „Lukas glaubte, die Vorgeschichte, mit der er das Evangelium bereicherte, nicht ohne diese Umstellung der beiden den eigentlichen Anfang des Evangeliums bildenden Erzählungen in dasselbe überführen zu können." Warum? wird nicht angegeben; es ist auch nicht zu begreifen, warum Lukas nicht Jesum nach der Taufe gerade so gut zuerst in Capernaum auftreten lassen sollte, wie z. B. Mark. I, 14 und selbst Matth. IV, 13 (vgl. das Folg.) thut. 2) „Er hielt es für das natürlichste, wenn Jesus zuerst in dem Ort, „wo er erzogen war" (Luk. 4, 16.) auftrat." Warum hielt denn das der Verfasser des „ursprünglichen Lukas" nicht für ebenso natürlich? Zwar wird S. 505 angenommen, derselbe habe diesen Zusatz nicht und lasse Jesum nicht in Nazareth erzogen sein (wo denn?), aber ohne bestimmten äussern Grund und ebenso gegen die eigne Voraussetzung Baur's (S. 406.),

Digitized by Google

dass der Verfasser des Marcion-Evangeliums Alles voraussetze, was (im Evangelium oder) „in der Tradition vor dem Auftreten in Capernaum vorausging". 3) Aber „auch bei Matth. 4, 13 verlasse Jesus erst Nazareth, um sich nach Capernaum zu begeben". Das hätte aber auch den „ursprünglichen Lukas", der ja auch von Matthäus abhängen soll, bestimmen können oder müssen, den Vorgang in Nazareth voranzustellen; und wie? wenn nun diese kurze — und wie sie da steht ganz corrupte — Angabe bei Matthäus erst nach unserm Lukas und seiner Stellung gemacht wäre? 4) „Es bestimmte den Lukas aber ohne Zweifel auch noch", dass in Nazareth „die Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung in der Person Jesu sich zeigte (v. 21,)". Aber es soll ja diese Erfüllung einer alttestamentlichen Stelle höchst wahrscheinlich nicht in das „ursprüngliche" Evangelium (S 509.) und erst unserm Lukas angehören, der dann gerade so gut auch bei der Wunderthat in Capernaum eine solche Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung, wenn er eine solche gleich in dem Anfang haben wollte, anbringen konnte. 5) „Auch schien ihm", heisst es endlich, um alles frühere selbst als ungenügend zu zeigen, „der Ausspruch Jesu: der Prophet gilt nichts in seinem Vaterland, hier besonders seine passende Stelle zu finden"! Was oben als ganz unpassend gefunden wurde, muss hier ganz, ja besonders passend scheinen! Obendrein bedenke man: in seiner Grundlage, dem Text des Marcion, soll Lukas den Spruch da nicht gefunden haben, setzt Baur voraus, sondern bei Matth. 13, 53 ff. (oder Mark. 6, 1 ff.), wo Jesus, als er später einmal, sagt Baur, nach Nazareth kam", diesen Ausspruch gethan habe. Wie? Ist denn das Kommen Jesu nach Nazareth und das Aergerniss daselbst bei Matthäus und Markus an dieser spätern Stelle mit dem bei Lukas an unserer Stelle nicht wesentlich und ganz dasselbe, so freilich, dass nur die eine der beiden entgegengesetzten Stellungen die rechte oder ursprüngliche sein kann[1])? Aber noch davon abgesehn, warum stellte denn nun Lukas einen Ausspruch, den er (angeblich) gar nicht in seiner sein sollenden Grundlage vorfand, den er erst in einer (ebenso angeblich) ganz andern Erzählung bei Markus oder

1) Wie schon von Schleiermacher her bekannt und bei Kritikern jetzt allgemein anerkannt ist. Vgl Strauss §. 58. L. J.

Digitized by Google

Matthäus fand, hierher, wo er nach Ritschl und Baur ganz ungehörig ist, wo ihn Alles, was Baur voraussetzt, Marcion und Matthäus und die Sache nur abhalten konnte, ihn aufzuführen? Antwort: (S. 505.) „er liess Jesum diesen Ausspruch schon damals thun"! Darauf kommt wirklich am Ende hier Alles hinaus. Denn es wird bloss noch bemerkt, dass Lukas diesen Ausspruch „in Verbindung mit jenen weitern Worten" von der Verwerfung der Juden zu Gunsten der Heiden (v. 25—27) zugesetzt habe (so wird auch beliebt), ohne dass ausser der Erklärung des eigentlichen Sinnes dieser Zusammenstellung auch nur noch ein Wort davon fiele, warum diese gerade hierher gezogen, geschweige denn, warum der Ueberarbeiter überhaupt die angeblich ursprüngliche Stellung, d. h. die bei Marcion verlassen und so widersinnig verändert, obendrein noch die ganze Stelle so verkehrt erweitert habe.

Die ganze Auseinandersetzung zeigt vielmehr nur die Unmöglichkeit, hier den Lukas irgendwie genügend aus dem zu erklären, was Marcion bietet oder geboten haben soll.

Aber schon die ganze Unterstellung ist falsch, dass Marcion hier in sich einig, also ursprünglicher, und nur Lukas so corrupt sei. Ritschl und Baur schienen vielmehr weder die eigentlichen Momente des wirklich Zugehörigen noch die des wirklich Corrupten näher in's Auge gefasst zu haben. Es ist wahr, dass die Anwendung des Sprüchwortes vom Propheten, der im Vaterland Nichts gilt, in der Darstellung des Lukas nicht genügend vorbereitet, und dass die Verwerfung der Juden wegen des Unglaubens der Nazarethaner rationell oder gleichsam moralisch nicht gerechtfertigt ist. Wenn nun alles diess, was „nicht gehörig motivirt" ist, eben desshalb ursprünglich gefehlt haben soll, dann ist auch der Schluss der ganzen Geschichte (v. 28 — 30), die Erbitterung der Nazarethaner und die Verstossung Jesu durch sie, ja ihr Mordversuch an ihm, nicht blos, wie Baur sagt (S. 399, um es freilich später ganz wieder zu vergessen S. 505 f. und 509) „nicht gehörig", sondern so ganz und gar nicht motivirt, dass auch dieser Schluss nothwendig gefehlt haben müsste, wenn nicht bei Marcion erst reiner Nonsens und absolute Zusammenhangslosigkeit sich finden sollte, was sich Baur und Ritschl ganz verschweigen. Fällt nun aber auch dieser Schluss, was bleibt dann noch übrig, was überhaupt als eine evangelische

Digitized by Google

Erzählung mit Sinn, Zweck und Ende zu fassen wäre? — Was hiesse es, wenn die Erzählung aus Nichts als folgenden Worten bestände, wie sie gewünscht werden (S. 509), um Marcion hier mit sich einig zu machen? „Und Jesus kam nach Nazareth [warum? weiss man nicht, denn der Zusatz, dass das seine Vaterstadt war, soll auch fehlen S. 505] in die Synagoge (v. 16) und er setzte sich und Aller Augen waren auf ihn gerichtet (v. 20) [denn v. 17 — 19 müssen wieder aus andern Gründen fehlen S. 509], und er fing an zu ihnen zu reden (v. 21) — [was? soll man auch nicht wissen]. Und sie bezeugten ihm und wunderten sich über die anmuthsvollen Reden, die aus seinem Munde gingen und sagten: ist dieser nicht der Sohn Josephs? (v. 22). Und er sprach zu ihnen: ihr werdet mir das Gleichniss sagen; Arzt hilf dir selber, thue die Wunder von Capernaum auch hier in deiner Vaterstadt". Punctum: damit wäre die ganze Geschichte aus, d. h. damit wäre sie so ganz zweck- und interesselos, dass doch nicht an die Ursprünglichkeit davon zu denken wäre. Aber wir müssten sogar noch weiter gehn und auch v. 23 streichen, da die Worte Jesu darin, d. h. die Supposition und der Vorwurf, die Nazarethaner verlangten durchaus Wunder zu sehn, durch das Vorausgehende (v. 22), wo ihn die Nazarethaner wegen seiner herrlichen Rede preisen und nur nicht wissen, wie ein Sohn Joseph's dazu komme, durchaus nicht begründet sind, sondern auch ganz abrupt und unvorbereitet dastehn, was Ritschl und Baur ebenfalls übersehen haben. So tief reicht der Schaden in dieser Erzählung und wenn wir diess Alles nur desswegen abschneiden wollten, weil es nicht motivirt ist, um nur Marcion den Schein der Ursprünglichkeit zu geben, so würden wir blos einen Rumpf stehen lassen ohne Hand und Fuss und Sinn, d. h. dem Marcion doch allen Schein der Ursprünglichkeit wieder nehmen, geschweige denn, dass dann noch der mindeste Anhalt gegeben wäre, den eigenthümlichen Widersinn bei Lukas daraus zu erklären. Dahin führt das Urtheil Ritschl's und Baur's, wenn wir tiefer gehn und es konsequent durchführen.

Aber nein, den Marciontext so corrupt sein zu lassen, als er nach der eben geprüften Urtheilsweise werden würde, haben wir keinen Grund und kein Recht.

Allerdings scheint bei Marcion auch innerhalb der Erzählung Einiges gefehlt zu haben. Nicht blos die Aeusserung Tertullian's:

Digitized by Google

merito unius proverbii ejectus refertur (s. Baur S. 399), sondern noch eine andere von Baur übergangene Nachricht lässt diess schliessen. In der Erzählung von den zehn Aussätzigen Luk. XVII, 12 ff. soll in v. 14 nach den Worten: „geht hin, zeiget euch dem Priester" aus unserer Erzählung der Spruch (IV, 27): „es waren viele Aussätzige in den Tagen Elisas des Propheten und keiner wurde gereinigt ausser Neeman der Syrer" eingeschoben gewesen sein, wie diess sowol Epiphanius sch. 48 als Tertull. c. 35 angeben. (S. De Wette a. a. O. zu Luk. XVII, 12 ff.) Danach wäre denn sicher der Zug in unserm Lukas (in v. 14; v. 17. 18), dass alle zehn geheilt worden sein, verworfen und nur der einzige dankbare Samaritaner geheilt worden, da sonst die Einschiebung ganz sinnlos wäre. Ist diese aber wirklich Thatsache, dann ist es ebenso wahrscheinlich, dass der Spruch nicht hier blos wiederholt, sondern an der frühern Stelle ausgelassen gewesen ist, und man könnte nun versucht sein, weiterhin auch den andern Spruch (v. 25. 26), dass nur der Wittwe von Zarpat von Elias geholfen sei, kurz die ganze durch beide Sprüche ausgedrückte Verwerfung der Landsleute zu Gunsten der Heiden, und wer weiss noch wie viel mehr als fehlend anzunehmen, im Besondern auch das Sprüchwort (v. 24) vom Propheten, so dass dann die Annahme Ritschl's vom Fehlen dieser vv. 24—27 auch objektiv gerechtfertigt schiene. Aber diess würde doch zu weit gegangen sein. Man würde dadurch den Text Marcion's allzu sehr verderben, ohne dazu berechtigt zu sein. Vielmehr kann recht wohl nur der eine Spruch von dem aussätzigen Syrer, der ja auch dasselbe sagt, als der von der phönizischen Wittwe, als überflüssig hier weggelassen sein, um ihn zur Umänderung jener andern Geschichte von dem aussätzigen Samaritaner zu benutzen, wie ja auch einer oder der andere von unsern Synoptikern so oft einen Spruch an eine andere, ihm passender erscheinende Stelle verpflanzt hat. Mehr anzunehmen haben wir kein Recht. Und ebenso sagt Tertullian's Aeusserung noch keineswegs, dass gerade das Sprüchwort vom Propheten hier gefehlt habe; wenn man nicht eben jenen Spruch, gleichsam das Sprüchwort vom aussätzigen Syrer darunter verstehn will — was nicht unmöglich ist — so kann damit mindestens ebensogut das andere hier vorkommende Sprüchwort: „Arzt hilf dir selber" (in v. 23) gemeint sein. Ja wenn man Marcion's Text nicht absichtlich

Digitized by Google

schlecht machen will, so kann nur diess Sprüchwort gefehlt haben, Denn dieses ist wirklich nicht nöthig, ja es ist sogar ziemlich gezwungen hier angebracht, während die Anwendung des Sprüchwortes vom Propheten, der Nichts in seinem Vaterland gilt, mag sie gut oder schlecht motivirt sein, jedenfalls in die Geschichte vom Aergerniss in der Vaterstadt gehört, ja die Hauptsache, die Seele, der Mittelpunkt des Ganzen ist, um den sich Alles dreht, ohne den weder der Schluss von der Entfernung oder gar Verstossung aus der Vaterstadt einen Sinn noch der Anfang einen Zweck hat, — hier wie auch in derselben Erzählung bei Markus und Matthäus, was Ritschl und Baur ebenfalls ganz übersehn haben.

Müssen wir also diess Sprüchwort und die zugehörige Verwerfung der Landsleute jedenfalls auch in Marcion's Text voraussetzen, wenn er nicht ganz sinnlos gemacht werden soll, und haben wir keinen Grund anzunehmen, dass die Anwendung davon bei Marcion anders als in unserm Lukas (z. B. in der Weise wie bei Markus oder Matthäus) motivirt gewesen ist, da eine solche „Verfälschung" des Lukas ihm von keinem Gegner vorgeworfen wird: so bleibt es allerdings dabei, dass bei Marcion innerhalb der Erzählung selbst gerade so viel „nicht gehörig Motivirtes" und „Unpassendes" sich findet als bei Lukas mit Ausnahme des einzigen Punktes in Betreff der Wunderthätigkeit in Capernaum.

So aber steht das Marcion-Evangelium schon nicht mehr zu unserm Lukas im Verhältniss des in sich ganz Einigen (oder Ursprünglichen) zum Zusammenhangslosen, sondern es verhält sich dazu höchstens wie das minder Ungehörige und Corrumpirte zu dem mehr Unmotivirten.

Aber damit ist es noch nicht fertig. Ritschl und Baur übersehn ganz, dass die Worte der Nazarethaner (in v. 23): „die Wunder alle, die (ὅσα) du in Capernaum gethan hast, wie wir gehört haben, thue auch hier", auch dann, wenn der Vorgang in Capernaum (v. 31 ff.) vorangestellt ist, nicht passen. Es wird ja damit eine ganze Reihe von Wunderthaten, eine längere Staunen erregende, schon weithin berühmt gewordene Wirksamkeit in Capernaum, ein ganzer Theil des Evangeliums vorausgesetzt, während Jesus schon längst da seinen Wohnort gehabt und viele Heilungen vollbracht hatte. Mit der einen — ersten — Heilung des

Digitized by Google

Dämonischen beim ersten Kommen nach Capernaum (v. 31 ff.) ist diess längst nicht erfüllt, was der v. 23 erheischt. Marcion ist also nur scheinbar in sich einiger als Lukas, in der That aber ist er sowohl innerhalb der Erzählung als auch bei dieser scheinbar passendern Stellung ebenso uneinig in sich und corrupt als Lukas, und wir finden so wenig bei ihm das Ursprünglichere, geschweige denn die Lösung der Räthsel, die hier Lukas aufgiebt, dass wir diese vielmehr für beide weiter und tiefer zu suchen haben.

Sehen wir nun bei Lukas selbst näher zu, so ist das Wesentliche der Erzählung, die Anwendung des Sprüchwortes vom Propheten, der im Vaterland Nichts gilt, wohl schief aber doch nicht ganz unmotivirt. Lukas setzt voraus, oder lässt Jesus voraussetzen, dass die Nazarethaner zu dem „ungläubigen Geschlecht" gehören, „das nur Zeichen und Wunder sehen will" (XI, 29.). Und wenn sie daran Anstoss nehmen, dass keine Wunder bei ihnen geschehen, wenn sie nicht anders glauben wollen, so klagt Jesus mit Recht über Unglauben seiner Landsleute, so verwirft er diese im Sinne des Evangeliums mit Grund. Wenn wir dann hinzunehmen, was auch Baur (S. 506) hinterher noch findet, dass sichtlich die πατρίς in der ganzen Erzählung nicht blos die einzelne Vaterstadt, sondern das ganze jüdische Vaterland typisch bezeichnen soll, das ganze Judenthum, bei dem ja Christus nichts galt, von dem er verworfen und ausgestossen wurde, so ist es ein falscher Maassstab, den Ritschl anlegt, ein etwas seichter Einwurf, dass die Verwerfung aller Juden zu Gunsten der Heiden — moralisch — nicht durch den Unglauben der einzigen Nazarethaner gerechtfertigt sei. Die Nazarethaner — diese Landsleute — sind die Landsleute Jesu überhaupt, ihr Unglauben ist der jüdische Unglauben und für einen entschiedenen Pauliner wie Lukas passt es völlig, dass er gleich hier und mit aller Schärfe die Verwerfung desselben aussprechen lässt. Im Sinne des Lukas also, wenn auch nicht objektiv, hat sowol diese Verwerfung der Juden als die Anwendung des Spruches vom Propheten ihr Motiv, und innerhalb der Erzählung findet sich also der Hauptanstoss nur da, wo ihn Ritschl und Baur gerade nicht bemerkt haben, nämlich in dem Tadel (v. 23), dass die Landsleute Wunder verlangt hätten, während doch nicht einmal vorher angegeben ist, dass Jesus in Nazareth keine Wunder gethan habe, geschweige denn, dass die Leute daran Anstoss

Digitized by Google

genommen hätten. Und wenn wir auch annehmen müssen, dass Lucas Jesum hier wie sonst als Herzenskündiger betrachtet, der die eigentlichen Gedanken ihres Herzens erforscht, unbestochen durch ihr Preissen (v. 22), so steht doch immer diese Supposition ohne die Angabe, dass er in Nazareth keine Wunder gethan habe, zu abrupt da, als dass wir nicht schon annehmen müssen, Lukas habe sie in seiner Grundlage zwar vorgefunden aber sie dergestalt nicht anwenden können und sie nur in Gedanken behalten. Ebenso muss in dieser Grundlage auch die Anwendung des Sprüchworts vom Propheten nach der bewunderten Rede, anders motivirt gewesen sein, wofür Lukas nun jenen Gedanken an das Nicht-Wunderthun herbeizog. — Doch wenn auch die Darstellung bei Lukas dadurch gebrochen und ungeeignet geworden ist, so ist doch im Ganzen oder der durchgreifenden Idee nach Einheit da und abgesehen von der — nur auf Rechnung eines, ich möchte sagen, zu hitzigen Paulinismus kommenden — Uebertreibung und Voreiligkeit der Härte gegen die Landsleute, ist es wesentlich nur die Stellung, durch welche das Stück bei Lucas den eigentlichen Anstoss erregt, was Baur und Ritschl auch nicht scharf und umfassend genug bemerkt haben.

Es ist nicht blos die Erwähnung der vielen in Kapernaum geschehenen Wunder, welche für das Stück eine spätere und zwar eine weit spätere Stelle im Evangelium voraussetzt: auch der Spruch vom Propheten, der in seinem Vaterland Nichts gilt, d. h. das Wesen der ganzen Geschichte selbst, hat im Anfang des Evangeliums überhaupt keinen Sinn. Es ist dazu nöthig, dass Jesus schon längst ausser der Vaterstadt seine ganze Grösse gezeigt hatte, und bei Allen mindestens als ein grosser Prophet erschienen war. Erst dann ist es Zeit, dass es sich zeigt, dass trotz aller dieser sonst bewährten und auch anerkannten Grösse er gerade in der Vaterstadt doch nichts gilt, dass gerade seine Landsleute verstockt bleiben. Ebenso mag bei diesem Auftreten Christi gerade in der Vaterstadt, wenn er da keine Wunder that, der Gedanke daran, dass er doch auswärts — wie namentlich in Kapernaum — so viele gethan hatte, und die Vergleichung davon ganz nahe liegen; aber doch auch nur dann, wenn eben so viele Wunder schon vorangegangen sind. Endlich mag auch die Verwerfung der Juden für einen eifrigen Pauliner nicht zu stark ausgesprochen sein, aber jedenfalls ist

Digitized by Google

auch dies viel zu früh geschehen; wo es sich noch gar nicht hat zeigen können, dass die Juden trotz Allen ungläubig bleiben; erst späterhin kann die Zeit auch dazu kommen. Kurz die ganze Anlage des Stückes setzt zu seiner Vorbereitung mit Nothwendigkeit das voraus, dass Christus schon längst in seiner ganzen Grösse sich gezeigt habe. Und wirklich hat sich Lukas selbst genöthigt gesehen, seiner Erzählung eine gewisse Vorbereitung zu geben (V. 14. 15.), die Baur ganz übergeht. Wenn diess aber Lukas nach Erwähnung der Rückkehr aus der Wüste (von der Versuchung her) nach Galiläa (V. 14.) blos mit dieser vagen Angabe versucht: „sein Ruf erscholl weithin in die Umgegend, er lehrte in ihren Synagogen gepriesen von allen", so ist diese Einleitung selbst nur widersinnig. Jesus hat noch nichts gethan, er tritt eben auf, und doch ist sein Ruf schon so weit verbreitet!? Und warum erzählt Lukas nicht, wie er ja sofort darauf (V. 6 ff. V. 31 ff.) und sonst überall thut, im Einzelnen das Grosse, was Jesus gethan habe und wesshalb er gepriesen sei? Nein Lukas selbst kann es nicht verbergen, dass das Aergerniss in Nazareth nicht in den Anfang gehört, dass es einen ganzen grössern Theil des Evangeliums zu seiner Voraussetzung hat; nur darin hat das Stück wie es bei Lukas steht seinen Gegensatz, seine Möglichkeit und seinen Sinn, nur in einem Evangelium, wo das Stück erst weit später folgte, hat es seine Entstehung.

Sehen wir dann weiter nach, so haben wir in den beiden andern Synoptikern auch wirklich nicht blos den zugehörigen Inhalt des Stückes ganz ungebrochen und in sich einig, sondern auch die Stellung und die Bedingungen, die das Stück nothwendig erheischt. Denn das Evangelium nach Matth. (IV, 14 ff.) und noch deutlicher Marc. (I, 14) lässt Jesus zunächst nach Kapernaum gehen, dort am meisten lehren und Wunder thun — kurz da seinen Wohnort nehmen — und nach immer mehreren und grössern Wunder in der Mitte seiner ganzen galiläischen Wirksamkeit endlich Jesum auch in die Vaterstadt kommen (Mark. VI, 1. Matth. XIII, 30), um da zu zeigen, dass auch bei Christus, ja gerade bei Christus (wie dem ganzen Christenthum) ganz besonders das Wort wahr wird, der Prophet gilt Nichts in seinem Vaterland, dass er gerade da nur Aergerniss erregt und wegen des Unglaubens seiner Landsleute dort auch kein Wunder thun kann, während sonst Alle ihn preisen und (wie es bei

Digitized by Google

Marc. VI, 15 bald darauf heisst) ihn wenigstens für einen echten Propheten halten. Das ist die nothwendige, die ursprüngliche Stellung, die Lukas vorgefunden, die er selbst voraussetzt, die er aber aus irgend einem Grund verbessern zu müssen und zu können geglaubt hat.

Doch auch über diesen Grund lässt er keinen Zweifel. Jesus hatte im Evangelium seinen Wohnsitz in Kapernaum, nicht in seiner Vaterstadt, wo er doch erzogen war, genommen. Warum? Diess schien für Lukas am besten wenn nicht allein daraus sich zu erklären, dass er von Nazareth sich hatte wegwenden müssen, d. h. allein aus dieser Geschichte vom Aergerniss in der Vaterstadt und dem Verlassen derselben. Er glaubte daher sie nur vor das erste Kommen nach Kapernaum, wo er sich dann niederliess, setzen zu müssen, und ihr so erst die rechte Stellung zu geben, indem er dabei in Gedanken Alles voraussetzte, was ihr vorausgegangen sein musste, ohne in diesen Gedanken vertieft weiter zu bedenken, wie der sonstige Inhalt des Stückes dazu sich verhielt.

Diess Bestreben des Lukas, den Uebergang nach Kapernaum durch diesen Vorgang in der Vaterstadt zu erklären, hat aber auch seine innere Seite. Die Vaterstadt ist das Symbol des Judenthums, sie wegen ihres Unglaubens verlassen, sie verlassen und einen andern Wirkungskreis suchen müssen hiess so viel als das ungläubige Judenthum aufgeben müssen und das Heidenthum für den rechten Wirkungskreis erklären. Diesen Gedanken, der schon der ursprünglichen Erzählung zu Grund liegt [1]), hat der allzu eifrig paulinische Verfasser der Lukas-Umarbeitung übertreibend nicht blos ausdrücklich aussprechen lassen (und eben damit auch Anstoss erregt), sondern er hat auch darin gleich das Programm für sein ganzes paulinisches Evangelium gefunden und aufgestellt, eben deshalb aber nur um so unbedenklicher das ganze Stück an die Spitze seines Evangeliums gestellt.

So erklärt sich Lukas hier mit seinem ganzen eigenthümlichen Widersinn völlig aus dem Evangelium, wie es hier in seiner Ur-

1) Vgl. z. B. bei Marcus 6, 6: »da Christus nichts in der *πατρίς* wirken konnte« — wie später Paulus erfahren musste — »so zog er von da weg« und zwar »im Kreis umher in Stadt und Dorf« — gerade wie Paulus später auf dem ganzen »Erdkreis«.

Digitized by Google

sprünglichkeit in den beiden andern Evangelien noch vorliegt. Dem gegenüber würde schon jeder Gedanke an eine etwaige andere Grundlage gezwungen und nichtig sein. Aber es ist hier sogar die Unmöglichkeit davon, dass ein anderer z. B. der Marcion-Text unserm Lukas-Evangelium zu Grund gelegen habe, evident. Angenommen auch, Lukas hätte den abrupten Anfang bei Marcion — etwa nach Matth. oder Marcus — mit der ganzen Vorgeschichte ergänzen zu müssen geglaubt, so wäre um so weniger nach so viel Arbeit des Ergänzens auch die Aenderung des Anfangs selbst zu erwarten, um so weniger als gar kein Grund sich absehen lässt, warum er Jesus nicht dieser seiner Grundlage sowie den andern mitbenutzten Evangelien gemäss zuerst nach Capernaum, was obendrein in Marcion's Evangelium so betont war, kommen und dann mit diesem auch nach Nazareth gehen liess. Der einzige Grund, warum das Aergerniss in Nazareth so absichtlich, aber fälschlich vor das Kommen nach Capernaum gestellt, und so mühsam vorbereitet wurde (wie durch v. 14 f.) nämlich daraus zu erklären, warum Jesus seinen Wohnort nach Capernaum verlegt findet gerade da, wo der Gang nach Nazareth gleich die zweite Geschichte ausmachte, gerade in dem Evangelium, in welchem nach dem ersten Kommen nach Capernaum Nichts weiter, kein weiterer Aufenthalt, kein Wohnen dort selbst folgte, durchaus keinen Anhalt, hat da keine Möglichkeit. Und dass auch die übrigen Voraussetzungen, welche die Bedingung des Stückes wie und wo es Lukas hat, bilden, gerade in der Stellung, die Marcion hat, nicht gegeben sind, brauche ich nach dem Obigen nicht weiter auszuführen.

Es ist also so klar wie etwas nicht dieser selbst corrumpirte Text des Marcion, sondern allein der, wie er bei Matth. und Marcus vorliegt, welcher den Lukas mit all seinem Widersinn erklären kann und völlig erklärt, allein und unmittelbar das wirklich ursprüngliche Evangelium ist es, welches Lukas so mit seinen Nachgedanken „verbessert", so aber durchbrochen und entstellt hat.

Marcion's corrupter Text dagegen ist ebenso evident nicht aus diesem ursprünglichen Evangelium hervorgegangen, sondern erst aus dem Evangelium, wie es einmal in der angegebenen Weise mit jenen Nachgedanken von dem Pauliner Lukas verändert und corrumpirt war, was der folgende Benutzer desselben hat verbessern wollen, ohne es in der äusserlichen und oberflächlichen Weise, wie er es glaubte thun zu können, zu vermögen. Er fand nämlich in dem Anfangsstück, womit seine Grundlage Jesus zuerst auftreten liess, beim ersten Blick den in die Augen fallendsten Punkt des Anstosses: die Erwähnung von dem in Capernaum Geschehenen, während da doch noch nichts geschehen war, und er glaubt nun in der einfachsten Weise das dadurch passend machen zu können, dass er nur den

Digitized by Google

gleich folgenden Vorgang in Capernaum, der obendrein wirklich so bedeutungsvoll ist, als es Baur nicht genug hervorheben kann (S. 406 f. u. s. w.) voranstellte, ohne in das significante Auftreten Christi vertieft zu bedenken, dass mit der Voranstellung dieser einen Begebenheit zur Vorbereitung für das Aergerniss in der Vaterstadt noch lange nicht genug geschehen war, dass diese Stellung für den ganzen Inhalt des Stückes ungehörig war und blieb. Aber diese ganze Inconvenienz bei Marcion erklärt sich so nicht bloss völlig aus dem, was Lukas bietet, sondern ebenfalls allein daraus. Hätte der Verfasser des Marcion-Textes das ursprüngliche Evangelium hier vor sich gehabt, dann hätte er durchaus keinen Grund gehabt, sie früher zu stellen, wenn er sie nicht ganz wie Lukas gerade zum Anfang des ganzen eigentlichen Evangeliums machen wollte. Denn der Wunsch, den bedeutungsvollen Vorgang in Capernaum Allem vorgehen zu lassen, hätte er ja gerade dem ursprünglichen Evangelium, wie es z. B. noch bei Marcus vorliegt, entsprechend ausführen können, um dann dieser Grundlage ebenso gemäss Jesum erst da, wo es Zeit dazu ist, in der Mitte des Evangeliums, in Nazareth verworfen werden zu lassen. Einen Grund zu der falschen Stellung davon in den Anfang des Evangeliums überhaupt, wie sie Marcion und Lukas haben, giebt es erst und allein für den Verfasser, der das Stück vom Verlassen der Vaterstadt vor die Uebersiedelung nach Capernaum bringen zu müssen glaubte und den paulinischen Satz, der daraus herausgehoben werden konnte, gerade an der Spitze des ganzen Auftretens Jesu haben wollte, d. h. nur für den Verfasser unseres Lukas-Evangeliums, worin das Stück gerade diese Stellung hat.

So glaube ich, ist für immer aber auch zum ersten Mal wirklich bewiesen, was für befangene Apologeten des Lukas und nach den früher beliebten Kriterien eine Unmöglichkeit war, — dass der Text des Marcion weit entfernt die Grundlage für unser Lukas-Evangelium zu sein, gerade von der Eigenthümlichkeit dieses abhängig ist. Diess ist evident, wenn man nur nicht mit Ritschl und Baur bei sog. „Wahrscheinlichem" stehen bleibt, sondern tiefer — in den wirklichen Sinn und Widersinn zunächst bei Lukas selbst — eindringt und das Sichere und Gewisse allein sucht. Mit der Evidenz an der einen Stelle ist aber um so mehr schon die Entscheidung über das Verhalten des ganzen Marcion-Evangeliums zu unserem Lukas gegeben, als die Stellung jenes Abschnittes in die Gliederung des ganzen Evangeliums eingreift. In den übrigen Differenzen zwischen Marcion und Lukas werden wir daher wesentlich nur noch die Ursachen derselben zu erkennen haben. Sie bestehen aber weiterhin fast nur noch in Auslassungen.

Digitized by Google

I.

Beiträge zur Erklärung der Korinthierbriefe.

Von

Dr. Baur.

1. Die Reisen des Apostels Paulus nach Korinth.

Die Frage, ob der Apostel Paulus blos zweimal oder dreimal in Korinth gewesen ist, ist noch immer nicht so zur Entscheidung gebracht, dass die eine oder die andere Annahme als eine feststehende angesehen werden kann. Nach der neuesten Untersuchung hierüber sollte man freilich glauben, es könne über eine dreimalige Anwesenheit des Apostels in Korinth kaum noch ein Zweifel stattfinden. Mit den meisten neuern Exegeten behauptet Wieseler [1]), mehrere Stellen in den Briefen des Apostels setzen nothwendig eine zweimalige Anwesenheit in Korinth und Achaia vor der Abfassungszeit dieser Briefe voraus. Da nun letztere, wie auch gemeiniglich angenommen werde, vor seiner Apg. 20, 2. berichteten Anwesenheit in Hellas geschrieben seien, und Lukas vorher nur noch von einem Aufenthalt des Paulus in Korinth, Apg. 18., geredet habe, so müsse er den dazwischen liegenden zweiten Aufenthalt des Apostels in dieser Stadt, wenn jene auf die Briefe an die Korinthier gestützte Voraussetzung wahr sei, in seiner Darstellung übergangen haben. Es scheint mir jedoch dabei ein Moment noch übersehen worden zu sein, dessen Erwägung vielleicht dahin führen könnte, die überwiegende Wahrscheinlichkeit auf die Seite der andern Annahme fallen zu lassen. Da die Beantwortung der vorliegenden Frage nicht nur

1) Chronologie des apost. Zeitalters. 1848. S. 252. f.

Digitized by Google

dazu dient, einen das Leben des Apostels betreffenden Punkt aufzuhellen, sondern auch für das richtige Verständniss mehrerer Stellen seiner Briefe, und die klarere Anschauung seines Verhältnisses zu der korinthischen Gemeinde, so wie auch für die Vergleichung der in der Apostelgeschichte enthaltenen Data mit den eigenen Angaben des Apostels von Wichtigkeit ist, so halte ich es nicht für überflüssig, die Gründe meiner Ansicht kurz darzulegen.

Ueberblickt man die Stellen, in welchen der Apostel von seiner beabsichtigten Reise spricht, so zeigt sich immer wieder eine eigne Zweideutigkeit des Ausdrucks, die uns in Ungewissheit darüber lässt, ob das dritte Mal, von welchem die Rede ist, von der wirklichen Reise oder dem blossen Vorsatz dazu zu verstehen ist. Am auffallendsten ist diess in der Stelle 2 Kor. 12, 14.: *ἰδὺ τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, καὶ οὐ καταναρκήσω ὑμῶν.* Grammatisch lässt sich *τρίτον τοῦτο* ebensogut auf *ἑτοίμως ἔχω* als auf *ἐλθεῖν* beziehen, und man weiss daher nicht, ob der Apostel bloss zum dritten Mal den Vorsatz fasste, nach Korinth zu kommen, oder ob er wirklich schon auf der dritten Reise dahin begriffen war. Allein man sagt nun, was grammatisch ungewiss bleibt, entscheidet der Zusammenhang der Stelle. Da nemlich hier der Apostel von seinem zu beobachtenden Verhalten spreche, so sei es ganz gleichgültig, zum wie vielten Mal er sich vorgenommen habe, hinzukommen, nicht aber, wie oft er schon bei ihnen gewesen sei, ohne von ihnen etwas anzunehmen. Während es also unnütz gewesen, zu sagen: ich bin zum dritten Mal Willens bei euch zu erscheinen, und werde da niemand lästig sein, sei es sehr zweckmässig gewesen zu sagen: das ist nun schon das dritte Mal, dass ich zu euch komme, aber auch diessmal werde ich euch nicht belästigen, denn nur hingekommen, hätte er sie belästigen können, und so diene die innere Zweckmässigkeit der Rede zur Bestätigung der ohnediess wegen 13, 1. vorgezeichneten Deutung. [1]) So wahr diess ist, so fragt sich doch, ob wir den Apostel in keinem andern als nur in diesem Sinne verstehen können. Wie wenn er mit seinem *τρίτον τοῦτο* nur die Bestimmtheit seines Vorsatzes aussprechen und sagen wollte, dass es jetzt endlich zur Ausführung des von ihm gefassten Entschlusses kommen werde, dass

1) Rückert Comm. zu 2 Cor. 12, 14.

Digitized by Google

aber auch jetzt so wenig als das erste Mal seine Anwesenheit etwas Belästigendes für sie haben soll? Um diesen Sinn in den Worten des Apostels finden zu können, kommt es ganz darauf an, ob er ein besonderes Interesse hatte, nicht sowohl von seiner wirklichen Reise als vielmehr von seinem Vorsatz zur Reise zu sprechen. Darüber lässt er uns jedoch gleich im Eingang seines Briefs nicht im Zweifel, 1, 12. f. an einer Stelle, die man längst für die Frage, um die es sich hier handelt, besser hätte beachten sollen. Kaum hat der Apostel seine Vertrauen erweckende Eingangsworte an die Korinthier gerichtet, so beginnt er mit der Versicherung der Lauterkeit und Aufrichtigkeit seiner Gesinnung, die bei ihm nicht voraussetzen lasse, dass er anders rede als er denke. Seine Briefe, sagt er V. 13., seien der wahre Ausdruck seines Innern, sie dürfen nicht glauben, dass das, was er schreibe, nicht so gemeint sei, als es in seinen Briefen, wenn sie sie lesen, lautet, dass es aber so sei, kein solcher Widerspruch zwischen dem Innern und Aeussern stattfinde, werden sie daraus erkennen, dass auch seine ganze Handlungsweise mit dem Inhalt seiner Briefe in keinem Widerspruch stehe. Was er schreibe, sei nicht anders gemeint, als sie lesen, und was sie lesen, sei durch sein ganzes Leben thatsächlich bezeugt, und so hoffe er, werden sie es noch ferner, bis ans Ende, bei ihm finden, dass er nichts sage und schreibe, was nicht in der genauesten Uebereinstimmung mit seiner ganzen sonstigen Handlungsweise stehe. Wozu sagt diess der Apostel so angelegentlich? Es ist klar, dass er damit den Uebergang auf das Folgende macht, wo er von seiner Reise oder seinem Reise-Vorsatz spricht. Und, fährt er V. 15. fort, in dieser Zuversicht, in der gewissen Voraussetzung, dass ihr mich immer so finden werdet, wie ich so eben gesagt habe, wollte ich vorher zu euch kommen, damit ihr einen zweiten Beweis meines Wohlwollens hättet. *Ἐβουλόμην πρότερον*, sagt der Apostel, *πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν*. Diess setzt voraus, dass er zugleich zu Andern kommen wollte, wer anders könnte aber gemeint sein, als die Macedonier? Statt also erst über Macedonien nach Achaia zu kommen, wollte er nicht auf dem Landweg, sondern unmittelbar von Ephesus aus, somit zur See, nach Korinth reisen. Dass nun unter der *δευτέρα χάρις* nicht der zweite Besuch zu verstehen ist, welchen der Apostel bei der Ausführung dieses Reiseplans nach seiner ersten Anwesenheit in Korinth gemacht hätte, darf, da

Digitized by Google

unter den neuern Erklärern hierüber keine Differenz mehr ist, nicht erst gezeigt werden. Noch einen zweiten Beweis seines Wohlwollens (warum χάρις hier Gnade sein soll, ist nicht einzusehen, da ja der Apostel hier nur von dem spricht, woraus die Korinthier sein Interesse für sie sehen sollten) hätten sie gehabt, wenn er πρότερον von Ephesus aus nach Korinth gekommen wäre, um von da nach Macedonien zu reisen, und dann erst noch von Macedonien aus nach Korinth. Die beiden Sätze mit καὶ V. 16. schliessen sich ganz einfach als die Explication des unmittelbar vorangehenden ἵνα δευτέραν χάριν ἐχητε an, und man darf nur vor den Anfang von V. 16. noch ἐβουλόμην aus dem Vorhergehenden wieder aufnehmen: ich wollte nemlich sowohl auf der Durchreise nach Macedonien euch besuchen, als auch wieder von Macedonien zu euch kommen. So klar und einfach diess ist, so sehr wird es wieder verwirrt, wenn man, wie die meisten neuern Ausleger thun, namentlich Rückert, Meyer, de Wette, πρότερον nicht auf das dem ἐλθεῖν ἀπὸ Μακεδονίας vorangehende διελθεῖν εἰς Μακεδονίαν bezieht, sondern auf einen frühern Reiseplan, welchen der Apostel vor dem 1 Kor. 16, 5. angegebenen gehabt haben soll, so dass er also, wie er 2 Kor. 1, 16. sagt, zuerst im Sinn gehabt, von Ephesus nach Macedonien und von Macedonien nach Korinth zu reisen, und dann erst in Folge einer Aenderung dieses Reiseplans sich entschlossen hätte, von Macedonien aus nach Korinth zu kommen, 1 Cor. 16, 5. In diesem Sinne bemerkt z. B. Meyer zu 2 Kor. 1.: Den V. 16. dargelegten Reiseplan hatte Paulus vor Abfassung unsers ersten Briefs, und er hatte ihn den Korinthiern (ob in dem ersten verlorenen Brief oder auf andere Weise, wissen wir nicht) mitgetheilt. Aber schon vor oder während der Abfassung unsers ersten Briefs änderte er diesen Plan, wie wir aus 1 Kor. 16, 5. wissen, dahin ab, dass seine Reise nun nicht erst nach Korinth und dann nach Macedonien, und von da wieder nach Korinth zurück, sondern durch Macedonien nach Korinth gehen sollte.“ Welchen Grund kann man aber haben, die beiden Reiseplane, von welchen der Apostel in den beiden Stellen spricht, in dieses Verhältniss zu einander zu setzen, so dass der 2 Kor. 1, 16. der frühere, und der 1 Kor. 16, 5. der abgeänderte spätere wäre? Was hätte denn den Apostel bestimmen sollen, auf einen schon vor 1 Kor. 16, 5. entworfenen Reiseplan zurückzugehen und zu sagen, er habe einmal diesen Plan gehabt, wenn

Digitized by Google

er doch 1 Kor. 16, 5. sich nicht veranlasst gesehen hat, auch nur mit einem Worte die Abänderung seines Reiseplans anzudeuten? Ja es ist sogar nicht möglich, die beiden Reiseplane in dieses Verhältniss zu einander zu setzen. Denn wenn der Apostel sagt, er habe vorher zu ihnen kommen wollen, damit sie eine *δευτέρα χάρις* hätten, so setzt sowohl *πρότερον* als *δεύτερα χάρις* schon etwas bestimmtes voraus, worauf er sich bezieht. *Πρότερον* konnte er nur kommen wollen, wenn er schon einen bestimmten Reiseplan hatte, vor welchem er einen andern ausführen wollte, und wenn die Korinthier noch eine *δευτέρα χάρις* haben sollten, so musste es schon eine geben, zu welcher die neue die zweite sein konnte, und auf welche sie in jedem Fall, auch abgesehen von der *δευτέρα χάρις*, Anspruch zu machen hatten. Da der Apostel nur, wenn er direkt von Ephesus nach Korinth und von da nach Macedonien reiste, eine *δευτέρα χάρις* dadurch hinzufügen konnte, dass er auf dem Rückweg von Macedonien wieder nach Korinth kam, nicht aber wenn er zuerst nach Macedonien ging und über Macedonien nach Korinth, sofern sein damaliger Reiseplan nur innerhalb der drei Punkte Ephesus, Korinth und Macedonien sich bewegte, so ergiebt sich schon hieraus, dass das *πρότερον ἐλθεῖν* nur das *δι' ὑμῶν διελθεῖν εἰς Μακεδονίαν* sein konnte. Es war die *δευτέρα χάρις*, da das nachher genannte *ἐλθεῖν ἀπὸ Μακεδονίας*, wenn auch nicht als *πάλιν ἀπὸ Μακεδονίας*, doch als *ἐλθεῖν ἀπὸ Μακεδονίας* zuvor schon der Vorsatz des Apostels war. Wir sehen demnach schon aus unsrer Stelle, dass der Apostel schon seit einiger Zeit im Sinne hatte, von Ephesus über Macedonien nach Korinth zu reisen. Wie genau stimmt diess mit 1 Kor. 16, 5. überein, wo der Apostel den Korinthiern schreibt: *ἐλεύσομαι δὲ πρὸς ὑμᾶς, ὅταν Μακεδονίαν διέλθω, Μακεδονίαν γὰρ διέρχομαι?* Man sieht somit, dieser ursprüngliche Reiseplan steht dem Apostel auch jetzt noch fest, nur war er auch Willens geworden, auf dem geraden Weg von Ephesus nach Korinth und von da nach Macedonien zu reisen, ohne jedoch seinen frühern Plan einer von Macedonien aus nach Korinth zu machenden Reise aufzugeben. Er hatte demnach, wie er ja auch selbst von einer *δευτέρα χάρις* spricht, schon zwei Mal den Entschluss gefasst, nach Korinth zu kommen, obgleich bis zum Zeitpunkt seines Schreibens an die Korinthier noch keiner seiner beiden

Digitized by Google

Reiseplane zur Ausführung gekommen war. Fragen wir nun aber weiter, um uns in die Situation des Apostels noch genauer hineinzuversetzen, welche Veranlassung er haben mochte, sich über seinen Reiseplan näher zu erklären, so kann er theils den Korinthiern überhaupt, theils seinen Gegnern gegenüber nur ein apologetisches Interesse gehabt haben, aber auch dieses Interesse erscheint nur, wenn wir unsere Stelle auf die angegebene Weise auffassen, genügend motivirt. Wäre jenes πρότερον V. 15., wie die Ausleger meinen, auf den schon vor 1 Kor. 16, 5. gefassten und damals schon wieder aufgegebenen Plan zu beziehen, so müsste man voraussetzen, dass die Gegner bei den Vorwürfen, die sie ihm über seine Reise machten, das Hauptgewicht auf die Abänderung seines Reiseplans legten. Wie konnten sie aber daran so grossen Anstoss nehmen und es ihm zum besondern Vorwurf machen, dass er, was sich ja so leicht durch die eingetretenen Umstände rechtfertigen liess, seinen frühern Reiseplan änderte, was konnte ihnen daran gelegen sein, ob er auf dem einen oder dem andern Wege nach Korinth kam, wenn er nur überhaupt kam? Weit grösseren Anlass zu Beschuldigungen gegen ihn hatten sie offenbar dadurch, dass er die schon so bestimmt angekündigte Reise nach Korinth noch nicht ausgeführt hatte. Eben diess ist es nun auch, wovon der Apostel im Folgenden spricht.

Die Erklärer, welche V. 15. von dem frühern, nachher abgeänderten Plan verstehen, müssen annehmen, zwischen V. 16. und 17. liege das stillschweigende Geständniss: diesen Vorsatz habe ich freilich nachmals aufgegeben. Rückert denkt sich die Sache so: „Seine Gegner haben gesagt: erst hat er auf der Hinreise zu uns kommen wollen, nun will er wieder nicht und spricht: ich will nicht im Vorbeigehen kommen, denn ich hoffe auf der Rückreise länger bei euch zu bleiben, 1 Kor. 16, 7. Was sind das anders als Ausflüchte statt triftiger Gründe? Der Grund hätte ihn gleich anfangs ebenso zurückhalten müssen, wie jetzt. Entweder also ist er ein wankelmüthiger Mensch, der leichtsinnig beschliesst, und ebenso leichtsinnig wieder abspringt, oder er hat einen andern Grund, und jenes ist nur Vorwand. Vielleicht habe aber der Apostel auch so geurtheilt: habe ich gefehlt, so muss der Fehler entweder im ersten Entschluss liegen, oder im zweiten, ich muss also zeigen, dass er weder hier liege noch dort. Desswegen beginne er unmittelbar nach Angabe des ersten

Digitized by Google

Plans seine Vertheidigung, die nun zuerst allein auf diesen gerichtet sei, und man dürfe sich nicht wundern, dass er V. 23. gleich den Grund des Nichtkommens anführe." Wozu dann aber jene Unterscheidung, wenn er sie sogleich wieder fallen lässt? Es giebt diess und Anderes, was in gleichem Sinn von den Interpreten bemerkt wird, keine klare Vorstellung, aber man erschwert sich ganz unnöthig das richtige Verständniss der Stelle. *Βαλόμενος* V. 17. geht auf *ἐβαλόμην* V. 15., aber eben dieses *ἐβαλόμην* war ja die zuletzt beabsichtigte Reise, auf welcher er den schon längst gefassten Plan ausführen wollte. Er rechtfertigt sich nicht wegen einer Abänderung seines Reiseplans, sondern wegen seines Nichtkommens, und geht daher auf den Punkt zurück, wo er am nächsten daran war, seinen Plan auszuführen, und zwar auf eine Weise, durch welche er noch einen ganz besonderen Beweis seines Interesses für die Korinthier gegeben hätte.

Wenn ich nun, fährt er V. 17. fort, auf diese Weise kommen wollte, und, wie sich von selbst versteht, doch nicht kam, folgt daraus, in diesem bestimmten Falle, dass ich leichtsinnig handelte (um den Artikel auszudrücken: den Leichtsinnigen machte), oder ist es überhaupt meine Sache, dass ich meine Entschlüsse nur auf fleischliche Weise fasse, d. h. so, dass ich mich nur durch zufällige subjektive Beweggründe, bei welchen es mir nicht um die Sache selbst, um das, was ich für das dem göttlichen Willen Entsprechende halten muss, sondern nur um mein eigenes Interesse zu thun ist, bestimmen lasse, wie wenn es dabei nur darauf abgesehen wäre, dass bei mir kein Unterschied ist zwischen Ja und Nein, das bestimmteste Ja so gleich in sein Gegentheil umschlagen könnte? Er will damit das Faktum selbst nicht läugnen, dass noch nicht geschehen sei, was er sich vorgenommen hatte, aber er protestirt gegen den Gesichtspunkt der moralischen Beurtheilung, unter welchen es die Gegner stellten. Es ist, sagt er, nicht Leichtsinn, nicht Charakterlosigkeit, gegen jede Voraussetzung dieser Art kann ich nicht ernstlich genug protestiren, da jeder sogleich sehen muss, wie sehr dadurch die ganze Auctorität meines apostolischen Berufs in Frage gestellt würde. Welches Vertrauen könnte, wenn meine sittliche Beschaffenheit so zu prädiciren wäre, meine apostolische Lehre und Wirksamkeit verdienen, was müsstet ihr von meinem ganzen Verhältniss zu euch denken? So

Digitized by Google

gewiss aber Gott treu ist, so gewiss ist mein Wort zu euch nicht Ja und Nein gewesen, so gewiss ist in der ganzen Art und Weise, wie ich mich bisher gegen euch ausgesprochen und benommen habe, kein Princip der Unlauterkeit und Unwahrheit gewesen, das mich hätte fähig machen können, so charakterlos und mir selbst widersprechend zu handeln. V. 19. wird dieselbe Versicherung noch stärker ausgedrückt. Was der Apostel V. 18. subjektiv von seinem λόγος gesagt hat, sagt er V. 19. objektiv vom Sohn Gottes, als dem Inhalt und Gegenstand seines λόγος. Den die Wahrheit des sittlichen Subjekts aufhebenden Widerspruch des Ja und Nein, welcher die Wahrheit seines λόγος aufheben würde, verlegt er in den Sohn Gottes selbst, als das Objekt seines λόγος, und wie er seinen λόγος mit dem τῦ θεῦ υἱὸς identificirt, so identificirt er mit der Person des υἱὸς τῦ θεῦ auch seine und seiner apostolischen Begleiter sittliche Persönlichkeit. So wenig in dem von mir und meinen Begleitern unter euch verkündigten Sohn Gottes ein alle Wahrheit aufhebender Widerspruch des Ja und Nein gedacht werden kann, so wenig kann derselbe Widerspruch in mir sein. In dem Sohn Gottes kann seinem Begriff nach ein solcher Widerspruch nicht sein, wie er der Inbegriff und Träger der göttlichen Verheissungen ist, so ist in ihm das lautere Ja derselben, in ihm ihr bestätigendes Amen, zur Ehre Gottes durch uns. Die in Christus in Erfüllung gehenden göttlichen Verheissungen haben ihren letzten Endzweck in der Ehre Gottes; wie der Apostel, wo er von einem Endzweck spricht, auch das Mittel nennt, so setzt er auch hier noch hinzu δι' ἡμῶν. Dass die Verheissungen Gottes in Christus ihre Realität haben, wird vermittelt durch die apostolische Verkündigung des göttlichen λόγος, sie realisiren sich eben dadurch, dass durch die apostolische Predigt christliche Gemeinden entstehen. Durch diese Vermittlung ist demnach die ganze Realisirung des göttlichen Endzwecks bedingt, darum bestimmt der Apostel diese Vermittlung, in welcher er selbst mit Christus und Gott Eins ist, näher. Hat er V. 18. gesagt, sein λόγος sei nicht Ja und Nein, V. 19. 20. der Sohn Gottes sei nicht Ja und Nein, so sagt er V. 20.: dasselbe Princip der Wahrheit, das im Sohn Gottes ist, wirke auch in ihm, um ihn βέβαιος zu machen, vermöge seiner apostolischen Berufung. V. 21. nehmen die Erklärer gewöhnlich βεβαιῶν und χρίσας als ganz auf gleicher Linie stehend zusammen, und sind

Digitized by Google

nur darüber im Zweifel, ob ἐστὶ besser vor oder nach θεὸς supplirt wird, man kann jedoch schon grammatisch das *praeteritum* χρίσας mit dem *praesens* βεβαιῶν nicht unmittelbar verbinden. Sind beide Sätze mehr auseinanderzuhalten, so ergiebt sich daraus von selbst, dass καὶ vor χρίσας nur in der Bedeutung: auch genommen werden kann, wie es auch nachher vor σφραγισάμενος steht. Der Sinn der beiden Verse kann daher nur sein: der aber, der mir, wie euch (σὺν ὑμῖν setzt der Apostel hinzu, weil er sich in Allem mit den Korinthiern, so viel möglich, einverstanden und Eins wissen möchte) eine auf Christus, als das Princip der Wahrheit, hinzielende Festigkeit des Sinnes giebt, welche mich nicht so leichtfertig und charakterlos handeln lässt, wie meine Gegner mir schuldgeben, wenn sie aus meinem bisherigen Nichtkommen einen so grossen moralischen Vorwurf machen, ist Gott, der mich auch gesalbt oder zum Apostel berufen und befähigt hat, und in dieser Befähigung mir auch die Bürgschaft giebt, dass der durch meine Berufung mir verliehene Geist sich fortgehend in mir wirksam erweisen werde. Nur so kann der ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος hier genommen werden. Rückert, der sich mit Recht daran stösst, dass der Geist als ἀρραβὼν hier die Bürgschaft der κληρονομία sein soll, wie die Stelle mit Rücksicht auf Eph. 1, 14. gewöhnlich genommen wird, will ἀρραβὼν in dem weiteren Sinn der Gewähr überhaupt nehmen, so dass der Apostel gesagt hätte: in dem heiligen Geist habe ihm Gott eine Gewähr gegeben für alle Menschen, dass er ein wahrer Apostel, wirklich τοῦ Χριστοῦ und als solcher glaubwürdig sei. Man kann jedoch die Beziehung auf das Künftige auch hier nicht ausschliessen, sie liegt auch hier in ἀρραβὼν, wenn man V. 22. auf die angegebene Weise auf χρίσας bezieht. Der Apostel spricht daher die Zuversicht aus, dass er, wie er bei seiner Berufung den Geist als das bleibende immanente Princip seiner apostolischen Bestimmung empfangen hat, so auch künftig im Geiste seiner apostolischen Berufung wirken werde.

Nun erst, nachdem der Apostel alles beseitigt hat, was nach der Voraussetzung seiner Gegner vom allgemeinen moralischen Standpunkt aus ein nachtheiliges Licht auf seinen Charakter und seine apostolische Würde hätte fallen lassen können, giebt er den positiven Grund seines Nichtkommens an. Mit gutem Grunde sei er, wie sie von selbst hätten voraussetzen können, nicht gekommen, nämlich

Digitized by Google

aus schonender Rücksicht auf sie, weil er in Korinth so Vieles gefunden hätte, was von seiner Seite nur Massregeln der Strenge nothwendig gemacht haben würde. Nur so hängt die ganze Erörterung des Apostels in sich zusammen, um in dem Hauptsatz V. 23. sich befriedigend in sich abzuschliessen, wenn man ihn in dem Vorangehenden den Zweck der Rechtfertigung wegen seines Nichtkommens verfolgen, nicht aber, wie man meint, nur eine „Abschweifung über die Zuverlässigkeit und Sicherheit der Predigt von Christo und des Glaubens an ihn" machen, und von der Gewissheit unserer Bestimmung für das Reich Gottes im Allgemeinen reden lässt.

Es ergeben sich demnach aus der genaueren Betrachtung der ersten Stelle, in welcher der Apostel von seinen Reiseplanen spricht, zwei für die Beantwortung der vorliegenden Frage wichtige Resultate:

1. Der Apostel hat schon zwei Mal den Vorsatz gehabt, nach Korinth zu kommen, und zur Ausführung seines Vorsatzes zwei verschiedene Wege im Sinn gehabt; von dem ersten Vorsatz und Reiseplan spricht er 1 Cor. 16, 5., von dem zweiten spätern 2 Cor. 1, 15. f.

2. Dass es ungeachtet dieses bestimmten schon zwei Mal gefassten Vorsatzes nicht zur Ausführung gekommen, diess ist es, was die Gegner in Korinth zum Gegenstand eines tief eingreifenden Vorwurfs machten, der Apostel aber zum Gegenstand seiner Rechtfertigung.

Darüber also, wie oft der Apostel schon in Korinth gewesen, erfahren wir an dieser Stelle seines Briefes nichts von ihm, es ist nicht von einer wirklichen Reise die Rede, sondern nur von einer beabsichtigten, von Reisevorsätzen und Reiseplanen, obgleich uns auch schon diess wichtig genug ist. Giebt uns nun aber vielleicht die nächste Stelle, in welcher der Apostel unmittelbar nachher wieder von seinem Kommen nach Korinth spricht, über die Zahl seiner Reisen genaueren Aufschluss? *Ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο*, sagt er 2, 1. *τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν*, und der Schluss, welchen man aus dieser Stelle zieht, lautet, um ihn mit Wieseler's Worten zu geben, so: „Es erhellt aus unserm Verse, dass Paulus bereits einmal in Betrübniss nach Korinth gekommen war, und zwar, wie aus 2, 2. f. hervorgeht, in einer Betrübniss, welche durch die

Digitized by Google

Nothwendigheit, Gebrechen der Gemeinde züchtigen zu müssen, veranlasst wurde. Es versteht sich von selbst, dass dieser sein Besuch der korinthischen Gemeinde nicht mit demjenigen identisch sein kann, bei welchem in Korinth noch gar keine Gemeinde existirte, sondern diese erst gestiftet werden sollte." Nach dem streng genommenen Wortlaut der Stelle scheint freilich ἐν λύπῃ nur auf den ganzen Satz τὸ μὴ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς bezogen werden zu können. Wenn man nun aber so entschieden behauptet, unausweichlich geben die Worte den Gedanken, Paulus sei schon einmal ἐν λύπῃ in Korinth gewesen, wie von RÜCKERT geschieht, und weiter so argumentirt: „Es ist schwer glaublich, dass schon so bald nach seiner Abreise (kaum ein halbes Jahr darauf traf er in Ephesus ein) in der korinthischen Gemeinde die betrübenden Zustände eintraten, welche er bei seiner zweiten Anwesenheit vorfand, und ebenso wenig, dass er schon so bald und ehe er noch anderwärts gewirkt hatte, dorthin schon wieder zur Visitation gereist wäre. Es bleibt daher nur übrig, den zweiten korinthischen Aufenthalt des Apostels in den Zeitraum seines fast dreijährigen Aufenthalts in Ephesus, Apg. 19., zu setzen. Während dieses langen Zeitraums hatte der Apostel am besten Zeit und Gelegenheit, eine solche Reise zu unternehmen" (WIESELER a. a. O. S. 240.), so muss man schon bedenklicher werden, jene Deutung der Stelle für die einzig mögliche zu halten. Man kann doch ein schon damals stattgefundenes ἐν λύπῃ ἐλθεῖν nicht annehmen, ohne auch einen passenden Ort für dasselbe auszumitteln. Je näher aber innerhalb des genannten Zeitraums jenes frühere ἐν λύπῃ ἐλθεῖν mit der Abfassung unseres ersten Briefs an die Korinthier zusammentreffen müsste, um so unwahrscheinlicher wird es. Sollte sich nicht, muss man denken, in unserm ersten Brief irgend eine Andeutung davon ebenso gut erhalten haben, als die Absendung eines frühern Briefs vor unserm ersten in demselben nicht unberührt bleiben konnte (1 Cor. 5, 9.)? Und nicht bloss dieses Bedenken muss man haben, sondern noch weit mehr fragt sich, ob ein solcher Zustand der korinthischen Gemeinde, wie das ἐν λύπῃ ἐλθεῖν voraussetzt, und eine dadurch nothwendig gewordene zweite Anwesenheit des Apostels in Korinth, so kurze Zeit nach der ersten, mit der ganzen Situation der Verhältnisse in Korinth, in welche uns unser erster Brief versetzt, sich so leicht zusammendenken lässt, ob nicht die

Digitized by Google

ganze Art und Weise, wie der Apostel von allen jenen in Korinth eingetretenen, ihn in so hohem Grade afficirenden Veränderungen spricht, von selbst die Annahme ausschliesst, es seien ihm nicht nur Zustände dieser Art, die doch in der Hauptsache keine andern gewesen sein können, als eben nur solche, wie wir sie aus unserm ersten Brief kennen, schon seit längerer Zeit bekannt gewesen, sondern sie haben sogar auch schon ein so unmittelbares Einschreiten von seiner Seite zur Folge gehabt? Diess sind in jedem Fall Fragen, über welche sich nicht so leicht hinweggehen lässt, wie es gewöhnlich der Fall ist, und je schwieriger es ist, auf sie eine jener Deutung der fraglichen Worte günstige Antwort zu geben, um so mehr dringt sich nur wieder die Frage auf, ob es so nothwendig ist, bei der unmittelbaren Beziehung des ἐν λύπῃ zu πάλιν stehen zu bleiben. Davon muss uns schon die einfache Erwägung abhalten, dass es bei jedem Schriftsteller, zumal im Briefstyl, auch Ungenauigkeiten des Ausdrucks giebt, die sich der Leser selbst zurechtlegen muss. Ist die Sache dem Leser zuvor schon so bekannt, dass für ihn gar kein Zweifel über den Sinn der Worte entstehen kann, wie ja in unsrer Stelle die Corinthier selbst am besten wussten, ob der Apostel schon einmal ἐν λύπῃ zu ihnen gekommen war, so unterlässt es der Schreibende leicht, eine Bestimmung hinzuzusetzen, die die grammatische Genauigkeit des Ausdrucks eigentlich noch erfordert. Was hat es denn auf sich, wenn der Apostel das Particip ἐλθών, das er eigentlich zu πάλιν noch hätte hinzusetzen sollen, hinwegliess und gleich mit dem folgenden ἐλθεῖν zusammennahm? Auch die andere minder beglaubigte Lesart des *textus receptus*, bei welcher ἐν λύπῃ nach ἐλθεῖν steht (τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς) macht im Grunde keinen so grossen Unterschied, wie man gewöhnlich meint, die Zweideutigkeit bleibt auch so. Lässt sich aber die Zweideutigkeit auch bei der richtigen Lesart nicht läugnen, so muss es (denn nur so viel soll behauptet werden) wenigstens für möglich gehalten werden, den Apostel auch bloss so zu verstehen: ich habe mir vorgenommen, nicht wieder, so lange nämlich Umstände stattfinden, die für beide Theile nur unangenehm sein können (löst man ἐν λύπῃ, wie grammatisch geschehen kann, und dem Zusammenhang gemäss ist, da die λύπῃ auf beiden Seiten ist, in einen eigenen Satz auf, so wird es von πάλιν mehr getrennt, und zu einer auf den ganzen Satz sich

Digitized by Google

beziehenden Nebenbestimmung), zu euch zu kommen. Ich kann daher, was diese Stelle betrifft, nur der Ansicht DE WETTE's beistimmen: „Auch durch die mehr beglaubigte Wortstellung: *πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν*, sei die Verbindung von *πάλιν* mit *ἐλθεῖν* nicht unmöglich geworden, und die Annahme einer zwischen Apg. 18. und dem ersten Brief mitten inne liegenden Reise nach Korinth nicht entschieden bestätigt, welche ohnehin von der starken, in der Stelle liegenden Schwierigkeit gedrückt werde, dass diese nothwendig in einen ziemlich frühen Zeitpunkt zu setzende Reise nicht *ἐν λύπῃ*, wegen eingerissener Missbräuche u. dgl., geschehen sein könne, weil im ersten Brief durchaus keine Rücksicht darauf genommen, und überhaupt eine so frühe Störung des Friedens der Gemeinde unwahrscheinlich sei."

Um so mehr muss ich dagegen dem so eben genannten Interpreten bei der weitern in Betracht kommenden Stelle widersprechen. *Ἰδὺ*, sagt der Apostel 12, 14., *τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, καὶ οὐ καταναρκήσω ὑμῶν*. Dazu bemerkt DE WETTE: „Wenn man *τρίτον τοῦτο* zu *ἑτοίμως ἔχω* beziehe: zum dritten Mal bin ich jetzt bereit zu euch zu kommen, so sei ein dreimaliges Vorhaben nicht wohl nachzuweisen: als das erste könne allerdings 2 Cor. 1, 15., als das zweite 1 Cor. 16, 5. gelten, aber sein jetziges drittes sei von dem zweiten nicht verschieden, und blos als eine Erneuerung zu betrachten. Auch sehe man nicht ein, warum Paulus hier gerade von seinem dritten Vorhaben reden soll, da der Zusammenhang auf die wirkliche Ankunft und sein alsdann zu beobachtendes Benehmen führe. Daher sei allerdings die Erklärung natürlicher: schon das dritte Mal zu euch zu kommen bin ich bereit." Alle diese Bedenken gegen die den Worten nach natürlichste Erklärung dieser Stelle sind durch die bisherige Erörterung schon erledigt. Es ist, wie schon gezeigt worden ist, ganz unrichtig, den beiden Reiseplanen des Apostels 2 Kor. 1, 15. und 1 Kor. 16, 5. diese auch von DE WETTE angenommene Stellung zu einander zu geben. Zuerst wollte der Apostel, wie er 1 Kor. 16, 5. sagt, über Macedonien nach Korinth reisen, hierauf hatte er im Sinn, auf dem geraden Wege von Ephesus aus nach Korinth zu kommen, von da nach Macedonien zu gehen, und auf derselben Reise auf dem Rückweg noch einen zweiten Besuch in Korinth zu machen, 2 Kor. 1, 15. Wenn er nun, wie wir ihn ja in un-

Digitized by Google

serem zweiten Briefe 2, 13. schon auf dem Wege nach Macedonien treffen, auf seinen erstern Reiseplan 1 Cor. 16, 5. wieder zurückkam, so ist diess zwar eine Erneuerung seines früheren Reisevorhabens, da er aber dasselbe schon aufgegeben und sich dazwischen hinein einen andern Reiseplan gemacht hatte, so ist der wieder aufgenommene Reiseplan gleichwohl ein neuer Akt seines Reisevorsatzes. Es ist daher wirklich so, wie der Apostel sagt, er war schon zweimal im Begriff nach Korinth zu kommen, und es ist jetzt zum drittenmal. Und weil, was er sich schon zum drittenmal vorgenommen hat, jetzt unfehlbar geschehen wird, und über sein wirkliches Eintreffen in Korinth kein Zweifel mehr sein kann, so sagt er, wie er sich daselbst verhalten werde. Expliciren wir uns die Worte des Apostels so: „schon zweimal habe ich mir vorgenommen, zu euch zu kommen, ohne dass es mir möglich war, mein Vorhaben auszuführen, indem nun aber jetzt der zum drittenmal gefasste Vorsatz sich verwirklichen wird, so will ich mich gleich darüber aussprechen, welches Verhalten ich bei euch beobachten werde," welchen Anstoss könnte man an einer solchen Erwähnung seines mehrmaligen Reisevorhabens nehmen?

Welche Bedeutung aber dieses *τρίτον τοῦτο* hat, wird uns erst aus der letzten, hieher gehörenden Stelle noch klarer. *Τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς*, sagt der Apostel 13, 1. 2., *ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα. Προείρηκα καὶ προλέγω ὡς παρὼν τὸ δεύτερον, καὶ ἀπὼν νῦν τοῖς προημαρτηκόσι καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσι, ὅτι, ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν, οὐ φείσομαι.* Die Vertheidiger der dreimaligen Reise glauben freilich gerade noch in dieser Stelle die Worte des Apostels unwidersprechlich für sich zu haben. Sie sei, behauptet Wieseler, noch schlagender, als die 12, 14., wenn das überhaupt möglich wäre. „Wenn man, von der Observation ausgehend, *ἔρχομαι* stehe im Sinne eines fut. instans und bedeute etwa so viel, wie *ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν*, diesen Vers ebenfalls von dem dreimaligen *conatus eundi* deuten konnte, so sollte man an aller Grammatik verzweifeln. Denn wie darf man das *τρίτον* auf einen Begriff beschränken, welcher hier gar nicht als selbstständiger Begriff erscheint? Es wäre ähnlich, wie wenn man etwa in dem deutschen Satze: „dreimal bin ich dort gewesen," das „dreimal" auf die Worte „ich bin" beschränken wollte." Ich muss gestehen, dass ich bei dem Verständniss dieser Sätze vielmehr an

Digitized by Google

meiner eigenen Logik verzweifeln möchte. Ich verstehe schlechthin nicht, was damit gesagt sein soll, und welches schlagende Argument in dieser grammatischen Bemerkung liegt. Welcher ungeheure Verstoss gegen die Grammatik soll es denn sein, wenn man sagt, ἔρχομαι heisse hier nicht kommen, sondern im Begriff sein zu kommen? Wird ἔρχομαι schon in Verbindung mit einem andern Verbum gebraucht, um das zu bezeichnen, was man erst im Begriff ist, zu thun (wie z. B. ἔρχομαι ἐρέων heisst: ich bin im Begriff zu sagen), so kann es doch auch für sich so stehen, um nicht den wirklichen *actus* des Kommens, sondern den blossen *conatus* auszudrücken. Welcher Unterschied ist denn, ob der Apostel sagt τρίτον τοῦτο ἔρχομαι oder καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω, 1 Cor. 15, 31.? Ist es nicht möglich, das Letztere anders zu verstehen, als so: ich bin jeden Tag nahe daran zu sterben, so kann auch das Erstere gar wohl heissen: ich bin nun das drittemal nahe daran, oder im Begriff zu kommen. Interpreten, welche sonst sosehr auf grammatische Genauigkeit dringen, sollten am wenigsten eine Frage, wie die vorliegende, durch eine hingeworfene Bemerkung dieser Art, die sich auf keine Weise rechtfertigen lässt, abzumachen suchen. Wenn nun aber auch gegen die grammatische Möglichkeit, τρίτον τοῦτο ἔρχομαι von einer blos beabsichtigten Reise zu verstehen, nichts eingewendet werden kann, so fragt sich erst, was uns berechtigt, diese Erklärung als die wahrscheinlichere vorzuziehen. Wie kann man aber darüber im Zweifel sein, wenn der Apostel, um von dem τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν 12, 14. nichts zu sagen, von Anfang an über seinen schon zweimal gefassten Reisevorsatz sich so erklärt, dass das dritte, wovon er wiederholt als einer schon bekannten Sache spricht, nur als dritter Reisevorsatz zu den beiden andern, dieselbe Reise betreffenden Vorsätzen hinzukommen zu können scheint? Wenn er auch eine zweite schon damals gemachte Reise gleichfalls als bekannt voraussetzen konnte, so sollte sich doch irgend eine Hinweisung auf diese Reise finden, immer aber lassen uns seine Worte ebenso gut an ein blosses Reisevorhaben denken, während der Brief im Ganzen die Rechtfertigung wegen einer bisher blos beabsichtigten, aber noch nicht ausgeführten Reise bezweckt. Halten wir demnach schon bei den ersten Worten der vorliegenden Stelle diese Erklärung als die wahrscheinlichere fest, so spricht der weitere Inhalt derselben mit jedem Worte

Digitized by Google

um so unzweideutiger die Bestätigung ihrer Richtigkeit aus. Was könnte denn jetzt in dem Zusammenhang eines solchen Briefs das Wort der zwei oder drei Zeugen sein? Es ist bemerkenswerth, dass selbst solche Interpreten, welchen an der Ausmittlung der verschiedenen Reisen des Apostels nicht so viel gelegen war, oder die Annahme einer zweiten Reise wenigstens sehr problematisch schien, sich gedrungen sahen, zwischen dem στόμα δύο μαρτύρων καὶ τριῶν und dem vorangehenden τρίτον τοῦτο, eine nähere Beziehung anzunehmen. Schon Grotius hat bei der Annahme einer blos einmaligen Anwesenheit des Apostels in Korinth den Sinn der Worte: ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα, so ausgedrückt: *cum bis terve id dixerim* (dass er kommen werde), *tandem ratum erit*. Unter den neuern Erklärern ist es nur DE WETTE, welchem diese Auffassung einleuchtet: das dritte Reisevorhaben werde nun seine Ausführung, gleichsam seine Bestätigung finden. Nach allen vorangegangenen Erklärungen des Apostels über sein Reisevorhaben kann man seinen Worten kaum eine andere Bedeutung geben. Den mosaischen Rechtsgrundsatz, dass das, was von zwei oder drei Zeugen bezeugt wird, als wahr und zu Recht bestehend gelten muss, wendet er sprüchwörtlich darauf an, dass er nun zum drittenmal den Vorsatz gefasst und ausgesprochen habe, nach Korinth zu kommen. Was zum zweiten und dritten Mal gesagt wird, muss seine volle Richtigkeit haben, es kann daher auch ein solcher Vorsatz nicht unausgeführt bleiben. Daher heisst es sowohl hier, als 12, 14. mit einer gewissen Emphase τρίτον τοῦτο. Das dritte Mal ist das entscheidende, das die Sache zu ihrer Realität bringt (vergl. 12, 8. τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα καὶ εἴρηκέ μοι, auf das dritte Mal folgt auch hier die entscheidende Antwort). Bedenkt man, wie sehr es dem Apostel darum zu thun ist, jetzt wenigstens keinem weiteren Zweifel über sein alsbaldiges Kommen nach Korinth Raum zu geben, und sein gegebenes Wort als ein jetzt unfehlbar sich realisirendes darzustellen, so kann man eine solche Bekräftigung seiner Zusage nur sehr treffend finden. Die Wahrscheinlichkeit dieser sich von selbst empfehlenden Erklärung wird noch dadurch erhöht, dass man nicht recht begreift, was der Apostel sagen will, wenn man die von ihm citirte Stelle in ihrem eigentlichen Sinne nimmt. Die gewöhnliche Meinung ist, der Apostel wolle sagen: bei dieser seiner dritten An-

Digitized by Google

wesenheit soll nun keine weitere Schonung stattfinden, wie noch bei seiner zweiten, sondern er werde kurzen Process machen. Von dem Munde zweier und dreier Zeugen, d. h. in Gegenwart zweier und dreier Zeugen, deren Mund das Thatsächliche aussage, werde jegliche Sache festgestellt, d. h. entschieden werden. Der Apostel kündige also mit den den Lesern bekannten Gesetzesworten an, dass er dieses dritte Mal hingekommen ein gesetzliches Zeugenverhör vornehmen, und auf die Aussage zweier und dreier Zeugen über alles entscheiden werde. Dieser Sinn der Worte liegt aber keineswegs so klar vor Augen, und wenn mehrere neuere Erklärer, auch Billroth und Neander, unter den drei Zeugen die drei Reisen des Apostels verstehen wollten, durch welche die Wahrheit der Sache erhärtet, oder die Strenge, mit welcher er jetzt aufzutreten gesonnen war, gerechtfertigt werde, so ist diess zwar sehr willkürlich, aber doch nur daraus hervorgegangen, dass man das gerichtliche Verfahren, das der Apostel hier nach der gewöhnlichen Ansicht ankündigt, auch abgesehen von der Frage über die Zahl seiner Reisen, nicht sehr natürlich fand. Wie konnte er so entschieden von Maassregeln der Strenge voraus schon sprechen, wenn die einzelnen Fälle noch so zweifelhaft waren, wenn es erst von der Aussage der Zeugen abhing, wie viel sich als erwiesen herausstellen würde, wie bindend und bedenklich musste ein solches Verfahren für seine apostolische Auktorität sein, nachdem er sich über die Strafbarkeit so Vieler schon so ausgesprochen hatte? Waren es aber notorische Vergehen, so war ja ein solches Zeugenverhör gar nicht nöthig, und wie konnte es ihm überhaupt um die Einleitung eines gerichtlichen Verfahrens dieser Art zu thun sein, wenn doch am Ende alles nur auf dem Wege eines moralischen Einschreitens durchgeführt werden konnte, durch den Eindruck, welchen er durch das sittliche Gewicht seiner apostolischen Auktorität überhaupt hervorbrachte? Ständen die Worte in dem Sinn, welchen man ihnen gewöhnlich giebt, so voran, in unmittelbarer Verbindung mit *τρίτον τοῦτο ἔρχομαι*, so hätte der Apostel dieser Zeugenaussage als der bedingenden Norm seines Verfahrens in Korinth eine Wichtigkeit gegeben, die er ihr unmöglich geben konnte. Man müsste ja so glauben, er habe ohne sie gar nichts Entscheidendes in Korinth vornehmen können, während es doch höchstens einzelne Fälle sein konnten, in welchen dieses Mittel subsidiarisch seine Anwendung fand. Ohne

Digitized by Google

Zweifel würden daher diese Worte, wenn sie überhaupt diesen Sinn hätten, wenigstens nicht an dieser Stelle stehen, sondern etwa erst nach V. 2. Von welcher Seite man also auch diese Worte betrachten mag, ihre uneigentliche Erklärung steht an sich schon der eigentlichen nicht nach, hält man sie aber mit den übrigen in Betracht kommenden Momenten zusammen, so verdient sie den entschiedenen Vorzug.

Ist man in der Ausmittlung des wahren Sinnes des Apostels so weit gekommen, so kann man sich auch das Letzte, das noch übrig ist, die eigene Angabe des Apostels in derselben Stelle, dass er bisher nur einmal in Korinth gewesen sei, durch schiefe Auslegung seiner Worte nicht mehr entwinden lassen. Die folgenden Worte, meint man, können nur den Sinn haben: Ich habe es vorhergesagt, und sage es vorher, so wie das zweite Mal gegenwärtig, so jetzt abwesend u. s. w. Eine zweite, seinen Briefen vorgängige Anwesenheit sage er hier mit so klaren Worten aus, dass nur die vorgefasste Meinung, sie könne und dürfe nicht stattgefunden haben, etwas Anderes aus den Worten herausbringen könne. Auf diese beziehe sich nun das *προείρηκα*, das *προλέγω* aber auf die Gegenwart. Zugleich aber lernen wir hieraus, dass dieser zweite Besuch in eine Zeit gefallen sein müsse, wo schon Unordnungen in der Gemeinde vorgefallen waren, also gewiss nicht in die Zeit der ersten Gründung versetzt werden dürfe, sondern in die Zwischenzeit zwischen dem aus der Apostelgeschichte bekannten ersten Dortsein, und der Abfassung der beiden auf uns gekommenen Briefe, und wahrscheinlich sei er für keinen andern Zweck vorgenommen worden, als diesen Unordnungen zu steuern. Damals aber müsse der Apostel die Unmöglichkeit erkannt haben, seinen Zweck zu erreichen, und mit der Drohung fortgegangen sein, wenn sie sich nicht besserten, bis er wieder käme, die volle Strenge seines apostolischen Amtes gegen sie eintreten zu lassen, worauf nun wahrscheinlich bald die Erlassung seines ersten verlorenen Schreibens eingetreten sei. Vgl. Rückert zu d. St. Diese ganze Annahme, welcher auch Wieseler (a. a. O. S. 234.) beistimmt, ist höchst willkürlich. Grammatisch betrachtet können die Worte *ὡς παρὼν τὸ δεύτερον* ebenso gut als von einer wirklichen Gegenwart, auch von einer blos vorgestellten verstanden werden, und man muss sogar das Letztere vorziehen. Wäre *ὡς — καὶ* so

Digitized by Google

viel als *sicut — ita*, so würde es eher *καθὼς — οὕτω καὶ* heissen, wie 2 Cor. 10, 7., *ὡς* bezeichnet, wie so oft vor einem Particip, das Vorgestellte, wie z. B. 1 Cor. 5, 3. Der Sinn der Worte erlaubt gar nicht, *ὡς παρὼν* von einer wirklichen Gegenwart zu verstehen. Wie passt das Präsens *προλέγω* zu dem schon vergangenen *παρὼν τὸ δεύτερον*? RÜCKERT sagt daher, *προείρηκα* gehe auf *παρὼν τὸ δεύτερον* und *προλέγω* auf *ἀπὼν νῦν*, aber dann müsste es heissen: *ὡς προείρηκα παρὼν τὸ δεύτερον, καὶ ἀπὼν νῦν προλέγω*. Allein nicht einmal *προείρηκα* passt zu *παρὼν τὸ δεύτερον*, wenn es auf die wirkliche Gegenwart bei seinem zweiten Besuch gehen soll, denn wozu hätte er blos vorhersagen sollen, wenn er doch schon da war, um das eintreten zu lassen, was der Gegenstand des *προείρηκα* war? Man könnte so freilich nur annehmen, dass er, ohne seinen Zweck sehr befriedigend erreicht zu haben, mit einer Drohung sich fortbegeben habe. Wozu aber alle diese Vermuthungen und Voraussetzungen, wenn man doch den Gegensatz von *παρὼν* und *ἀπὼν* nur in dem Sinne nehmen darf, in welchem der Apostel auch sonst solche Gegensätze zu machen pflegt, so nämlich, dass er sie in ihrer ideellen Einheit aufhebt, und sich zu einer Anschauung erhebt, in welcher ihm die Unterschiede des Raumes und der Zeit verschwinden? Wie er in der lebhaften Bewegung, in welcher er 1 Cor. 5, 3. den von ihm gefassten Entschluss ankündigt, obgleich dem Leibe nach abwesend, dem Geiste nach sich gegenwärtig denkt (*ὡς ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν*), so wird ihm auch hier in einer gleichen Stimmung des Gemüthes die Abwesenheit zur Anwesenheit, er ist schon jetzt zum zweitenmal in Korinth und sagt, wie anwesend zum zweitenmal, auch abwesend jetzt voraus, was unfehlbar geschehen werde. Auch dass der Apostel nicht blos *ἐὰν ἔλθω πάλιν* sagte, wie 12, 21., sondern *ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν*, offenbar entsprechend dem vorangehenden *τὸ δεύτερον*, ist nicht zu übersehen. Je stärker das *πάλιν* als solches betont wird, um so gewisser kann es nur als das bestimmte *πάλιν* genommen werden, in welchem der erst einmalige Akt sich wiederholt. Ist, wie an sich schon wahrscheinlich ist, *εἰς τὸ πάλιν* so viel als *τὸ δεύτερον*, so ist, da der Apostel in den Worten *ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν* nur von seinem erst bevorstehenden Kommen sprechen kann,

Digitized by Google

auch daraus zu sehen, dass er bis dahin erst einmal in Korinth gewesen war, und jetzt erst εἰς τὸ πάλιν kommen wollte.

Ist diess das exegetische Resultat, das sich auf die einfachste und ungezwungenste Weise aus der Vergleichung der sämmtlichen Stellen ergiebt, in welchen der Apostel immer wieder von derselben Angelegenheit spricht, so hat es noch besonders darin seine Wichtigkeit, dass wir uns nur unter dieser Voraussetzung eine klarere und bestimmtere Vorstellung von dem ganzen Verhältniss des Apostels zu der korinthischen Gemeinde bilden können. Es ist nämlich wohl zu beachten, dass es sich nicht blos um die allgemeine Frage handelt, ob der Apostel im Ganzen zwei oder drei Mal in Korinth gewesen ist, sondern zugleich um den bestimmten Charakter der in Frage stehenden zweiten Reise, da er, wenn er zwischen seiner ersten Reise und der Abfassung unseres ersten Briefs noch einmal in Korinth gewesen wäre, er nur ἐν λύπῃ, unter Umständen, die ihn zur Strenge nöthigten und zuletzt nichts anderes übrig liessen, als mit der Drohung zu scheiden, dass er, wenn die Korinthier sich nicht bessern, noch strenger gegen sie verfahren werde, daselbst gewesen sein könnte. Diese Annahme macht nun aber der ganze Inhalt unseres ersten Briefs an die Korinthier, und der Ton, in welchem der Apostel von dem ganzen Zustand der Gemeinde und seinen verschiedenen Mängeln spricht, schlechthin unmöglich. Welcher Art sollen denn die Unordnungen gewesen sein, welche schon damals stattgefunden, und das gute Verhältniss zwischen dem Apostel und der Gemeinde gestört hätten? Es lässt sich doch nicht anders denken, als dass es Unordnungen derselben Art waren, wie diejenigen, die er in so vielfacher Beziehung in unserem ersten Briefe zu rügen hatte. Je specieller und angelegentlicher er hier die verschiedenen Mängel und Gebrechen der Gemeinde zur Sprache bringt, um so weniger ist anzunehmen, dass er schon früher noch eine ganz andere Ursache zur Unzufriedenheit gehabt habe. Von allem, wovon in unserem ersten Brief die Rede ist, spricht er wie von etwas, worüber er die Kunde und die Veranlassung, sich auszusprechen, wie er auch selbst bemerkt, erst kurz zuvor erhalten hatte. Es sind neue, erst eingetretene Zustände und Verhältnisse, über welche er sich, wie man deutlich sieht, zum erstenmal gegen die Korinthier erklärt. Ueber die Parteien, in welche die Gemeinde zerfallen war, war ihm die erste

Digitized by Google

Kunde durch die Leute der Chloë zugekommen (1 Cor. 1, 11.). Von der in der Gemeinde herrschenden Unzucht und dem speciellen Fall, der ihm ein besonderes Einschreiten von seiner Seite zu erfordern schien, hatte er gleichfalls blos gehört (5, 1.). Das Missverständniss, das er 5, 9 f. zu berichtigen hatte, in Betreff des *μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις*, wozu er die Korinthier in einem frühern Briefe vor unserem ersten ermahnt hatte, hätte kaum entstehen können, wenn über dieselbe Sache zuvor schon mündlich verhandelt worden wäre. Die das eheliche Leben betreffenden Fragen, über die er sich Kap. 7. ausführlich erklärt, waren erst durch ein Schreiben der Korinthier zur Sprache gebracht worden (7, 1.). Und wie aus der ganzen Erklärung des Apostels hierüber deutlich zu sehen ist, dass von allem diesem zwischen ihm und den Korinthiern noch gar nicht die Rede gewesen ist, so verhält es sich auch mit allem Andern, worüber er in dem weiteren Inhalt seines Briefs theils seine Rüge und Missbilligung auszusprechen, theils Vorschriften und Anordnungen zu geben hatte. Nirgends begegnet uns eine Spur davon, dass der Apostel schon früher Veranlassung gehabt hat, sich über solche und ähnliche Punkte mit den Korinthiern auseinanderzusetzen, dass es zu Misshelligkeiten zwischen ihm und ihnen gekommen ist, dass er Ermahnungen gegeben hat, die nicht befolgt, Drohungen, die nicht beachtet worden sind. Müssten wir blos auf jene so zweideutigen Stellen des zweiten Briefs gestützt, trotz des völligen Stillschweigens des ersten, eine aus solcher Veranlassung gemachte Reise voraussetzen, wie unsicher und unklar müsste unsere ganze Vorstellung von dem Verhältniss des Apostels zu der korinthischen Gemeinde werden, wie viel Anderes derselben Art könnte gleichfalls für uns verloren gegangen sein, wenn von jener Reise bis auf jene vermeintlichen Andeutungen jede Kunde so spurlos verschwunden ist? Haben wir uns aber überzeugt, wie wenig wir zu einer solchen Voraussetzung Ursache haben, so können wir aus den freilich immer noch so dürftigen Data doch eine Anschauung von allen jenen Verhältnissen bilden, bei welcher wenigstens die Besorgniss einer so bedeutenden Lücke nicht stattfinden muss. Es ist daher von grosser Wichtigkeit, alles fern zu halten, was uns nur hindern würde, in jene Verhältnisse wenigstens so weit klar hineinzusehen, als es die in den beiden Briefen enthaltenen Data gestatten. Abstrahiren wir somit von der Fiktion einer Reise, für die

Digitized by Google

sich nirgends ein haltbarer Anknüpfungspunkt aufweisen lässt. Nur ohne sie wird alles, was hier zusammengehört, weit klarer, einfacher, natürlicher, geschichtlich anschaulicher. Es kann in der ganzen Zeit, nachdem der Apostel Korinth verlassen hatte, um seinen Aufenthalt in Ephesus zu nehmen, bis zur Abfassung unseres ersten Briefs nichts vorgefallen sein, was in dem Verhältniss des Apostels zu der korinthischen Gemeinde eine bedeutende Veränderung zur Folge gehabt hätte. Auch der von ihm selbst erwähnte Brief (1 Kor. 5, 9.) kann nicht die gleiche Wichtigkeit mit den beiden uns erhaltenen gehabt haben. Erst nachdem der Apostel, nach einer schon längeren Dauer seines Aufenthalts in Ephesus, von verschiedenen Seiten her, durch Briefe aus Korinth 1 Kor. 7, 1., durch Mitglieder der korinthischen Gemeinde, die zu ihm kamen 1 Kor. 16, 17., und auf anderem Wege 1 Kor. 1, 11. genauere Nachrichten über alles, was seit einiger Zeit in Korinth geschehen war, und noch weiter sich vorbereitete, erhalten, und sich über seine ganze Stellung zu der korinthischen Gemeinde orientirt hatte, schickte er sich an, den ganzen vorhandenen Stoff in einem ausführlichen Briefe zu verarbeiten, in welchem er alle Fragen, die nun aufgetaucht waren und ein eigenthümliches Zeitinteresse gewonnen hatten, aus dem umfassendsten Gesichtspunkt beantwortete. Wie uns der erste Brief in der ihm vorangehenden Zeit keine so bedeutende Lücke wahrnehmen lässt, dass wir sie nur durch die Voraussetzung einer weitern vom Apostel gemachten Reise ausfüllen könnten, so schliesst sich auch der zweite Brief so unmittelbar an den ersten an, dass nichts dazwischen Vorgefallenes, was wir zur Erklärung nöthig hätten, unserer Kenntniss entgangen sein kann. Die Hypothese von einem zwischen 1 und 2 Kor. geschriebenen, für uns verloren gegangenen Brief hat so wenig einen zureichenden Grund, dass durch sie der natürliche Zusammenhang des Inhalts der beiden Briefe nur zerrissen würde. Wofern man nur nicht das Verhältniss der beiden 1 Kor. 16, 5. und 2 Kor. 1, 15 f. erwähnten Reisen zu einander willkürlich verrückt, ist alles, so weit es der Natur der Sache nach sein kann, vollkommen klar. Nur die Frage könnte noch entstehen, ob der Vorwurf, welchen die Gegner des Apostels ihm wegen seines noch nicht ausgeführten Reisevorhabens machten, auch nur scheinbar motivirt war, wenn doch zwischen dem ersten Brief, in welchem er seine zweite Reise angekündigt hatte, und dem zweiten,

Digitized by Google

nach welchem es nun schon so wichtig genommen werde, dass er indess noch nicht gekommen sei, keine sehr lange Zeit angenommen werden kann. Allein man beachte nur, wie der Apostel schon im ersten Brief von seiner Reise spricht. Wenn er 16, 2. die Korinthier auffordert, schon jetzt Anstalt zur Einsammlung einer Beisteuer für die Christen in Jerusalem zu treffen, *ἵνα μὴ, ὅταν ἔλθω, τότε λογίαι γίνωνται*, so spricht er offenbar von seiner Reise als einer den Korinthiern schon bekannten Sache. Es muss daher zuvor schon zwischen ihm und den Korinthiern davon die Rede gewesen sein, und wenn er sodann V. 5. so fortfährt: „ich werde aber zu euch kommen, wenn ich durch Macedonien reise, ich habe nämlich im Sinn durch Macedonien zu reisen, bei euch aber werde ich vielleicht länger bleiben oder wohl auch überwintern, damit ihr mich begleitet, wohin ich reise, denn ich will euch jetzt nicht im Vorbeigehen sehen, ich hoffe nämlich einige Zeit bei euch zu bleiben, wenn es der Herr gestattet," so sieht schon diess ganz einer Entschuldigung wegen der bisherigen Verzögerung seiner Reise gleich. Er entschuldigt sich damit, dass er die Reise nach Korinth mit einer Reise durch Macedonien zu verbinden im Sinn habe, und vertröstet sie für sein bisheriges Ausbleiben mit der Aussicht auf ein um so längeres Bleiben, was ihm jetzt nicht möglich wäre. Aus den Worten: *ὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν*, mit Wieseler a. a. O. S. 238. zu schliessen, dass der Apostel sie früher einmal *ἐν παρόδῳ* gesehen habe, was auf seine Apg. 18. berichtete $1^1/_2$jährige Anwesenheit in Korinth nicht passen würde, ist eine blosse Verdrehung des Sinnes der Stelle. Ebenso wenig ist das *ἄρτι* so zu fassen: ich will euch jetzt, d. i. in eurem jetzigen so verderbten Zustande nicht im Vorübergehen sehen, sondern der einfache und natürliche Sinn des *ἄρτι* ist, dass es ihm jetzt, unter den Umständen, in welchen er sich damals befand, nicht möglich wäre, sie anders als *ἐν παρόδῳ* zu sehen, auf der blossen Durchreise, wie er nachher wirklich im Sinn hatte, 2 Kor. 1, 16., ohne jedoch auch dazu zu kommen. Es kann auch diess nur zu seiner Entschuldigung gesagt sein. Es steht demnach nichts der Annahme entgegen, dass schon seit längerer Zeit von einem zweiten Besuch des Apostels in Korinth die Rede war. Um uns aber die Sache noch anschaulicher zu machen, müssen wir hinzunehmen, was er selbst 2 Kor. 10, 10. über den Eindruck, welchen seine Briefe auf seine

Digitized by Google

Gegner in Korinth machten, und über den Kontrast sagt, in welchem ihnen der Ton derselben mit seinem persönlichen Auftreten zu stehen schien. Man stelle sich vor, was seine Gegner in Korinth zu einem Briefe sagen mochten, in welchem er, wie diess von ihm in unserem ersten Briefe geschehen ist, auf welchen die Charakteristik 2 Kor. 10, 10. vollkommen passt, in einem so ernsten, tadelnden, strafenden und drohenden Ton zu den Korinthiern gesprochen hatte, während er in demselben Briefe seine schon angekündigte Reise auf längere Zeit hinausschob. Wie nahe musste es ihnen liegen, diess so zu missdeuten, man sehe wohl, es sei ihm mit seiner Reise gar nicht Ernst, so oft er auch davon rede, komme es doch nicht dazu, er wage es gar nicht mehr, in Korinth zu erscheinen, es habe diess seinen guten Grund darin, dass er zwar in seinen Briefen den Mund nicht voll genug nehmen könne, wenn es aber auf thatkräftiges, persönliches Auftreten ankomme, sich nur schwach und feig zeige. Je empfindlicher solche Beschuldigungen und Verdächtigungen für den Apostel sein mussten, um so besser begreifen wir, wie viel ihm daran gelegen war, sich wegen seines noch nicht ausgeführten Reisevorhabens so zu rechtfertigen, wie er in unserem zweiten Briefe gethan hat.

So würde also doch die Apostelgeschichte Recht behalten, wenn sie den Apostel nicht früher, als erst am Ende seines 2—3jährigen Aufenthalts wieder nach Korinth reisen lässt, und es tritt hier der eigene Fall ein, dass die historische Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte auf der Seite, auf welcher sie am entschiedensten bestritten worden ist, in Schutz genommen, und dagegen auf derjenigen, auf welcher sie ganz unangefochten feststeht, fallen gelassen und zugestanden wird, dass ihr Verfasser, so genau er sonst in der Beschreibung der Reisen des Apostels ist, hier eine derselben, und zwar eine nicht unwichtige, mit völligem Stillschweigen übergangen habe. Lässt sich nun aber mit dem apologetischen Interesse, welchem der Verfasser der Apostelgeschichte eine geschichtlich treue Darstellung der apostolischen Wirksamkeit des Apostels Paulus aufopferte, gar wohl vereinigen, dass er den äussern geschichtlichen Rahmen der geschichtlichen Ereignisse stehen liess, so weit sein eigenthümlicher Pragmatismus dabei nicht betheiligt war, so möchte es dagegen um so schwerer zu begreifen sein, wie er, wenn er der

Digitized by Google

authentische Berichterstatter ist, wofür man ihn als den unmittelbaren Schüler und Begleiter des Apostels Paulus gewöhnlich hält, dazu kam, sich eine solche Lücke in seinem geschichtlichen Bericht zu erlauben. Es muss diess um so mehr geltend gemacht werden, da Wieseler, nicht zufrieden, die Reisen des Apostels mit einer neuen aus eigener Kombination vermehrt zu haben, sie auch noch mit Begebenheiten ausstattet, die, wenn sie sich wirklich ereignet hätten, ihre Bedeutung sehr erhöhen würden. Auf derselben Reise soll der Apostel den ersten Brief an Timotheus (man denke sich den ersten Pastoralbrief vor den beiden Korinthierbriefen!) geschrieben haben. „Warum soll Paulus diese seine Reise von Ephesus nach Korinth nicht über Macedonien gemacht haben, wie er es doch die beiden Male, von denen Lukas berichtet, Apg. 16, 11 f. 21, 1 f. wirklich that, zumal er schon zur Abfassungszeit der Thessalonicherbriefe grosse Sehnsucht hatte, wieder nach Thessalonich, bekanntlich einem Orte Macedoniens, zu kommen, 1 Thess. 2, 17—20., ohne dieselbe bis dahin befriedigt zu haben? Und wenn die Reiseroute über Macedonien nach Korinth an sich sehr wahrscheinlich ist, so wird sie doch dadurch nicht unwahrscheinlicher werden, dass sie 1 Tim. 1, 3. wegen des Inhalts dieser Stelle und aus andern Gründen ausdrücklich behauptet ist. Somit scheint die Wirklichkeit der 1 Tim. 1, 3. erwähnten Reise des Paulus von Ephesus nach Macedonien festzustehen, und höchstens nur noch aus ihrer Uebergehung in der Apostelgeschichte ein Rückschluss auf die Mangelhaftigkeit der Geschichtschreibung des Lukas erlaubt zu sein." A. a. O. S. 313. Ja, auf derselben Visitationsreise soll Paulus auch noch einen Abstecher nach Kreta gemacht haben. Indem er in Korinth von den auf Kreta zerstreut lebenden Christen dazu aufgefordert wurde, kehrte er über Kreta, wo er den Titus zurückliess (Tit. 1, 5.), nach Ephesus zurück. Es sei nicht unwahrscheinlich, dass Paulus schon damals, als er die Worte: ἐὰν δὲ βραδύνω (1 Tim. 3, 15.) niederschrieb, den Gedanken an die ursprünglich nicht beabsichtigte Exkursion nach Kreta mit sich herumgetragen habe. A. a. O. S. 347. Und alles das soll der getreue Berichterstatter Lukas gänzlich übergangen haben! Aber man bedenke nun ferner auch noch diess: Nach einer zweijährigen Dauer seines Aufenthalts in Ephesus soll Paulus jene Reise nach Macedonien, Korinth und Kreta gemacht haben, somit nach Wieseler's Be-

Digitized by Google

stimmung (a. a. O. S. 241. vgl. 347.) ungefähr acht Monate vor der aus Apg. 19 und 20. uns bekannten, und doch soll sich in dem noch während dieser Zeit in Ephesus geschriebenen ersten unserer beiden Korinthierbriefe keine Spur von dieser Reise, ihrer Veranlassung und ihren Resultaten finden, der Apostel soll vielmehr nur von einer neuen, dieselbe Richtung nehmenden Reise reden (1 Cor. 16, 5.), und vor diesem Reiseplan, weil er ihn nicht sogleich ausführen konnte, sogar noch an einen andern gedacht haben (2 Kor. 1, 15.). Ja, wenn es sich mit dieser Reise wirklich so verhielte, wie behauptet wird, wie liesse sich denken, dass ihm irgend einer der Vorwürfe gemacht wurde, wegen welcher er sich in dem zweiten Briefe so angelegentlich zu rechtfertigen sucht? Wie konnten auch die unbilligsten Gegner ihm zumuthen, dass er, nachdem er kaum von jener Reise in Ephesus wieder angekommen sein konnte, innerhalb einer Zeit von acht Monaten nun schon wieder den weiten Weg von Ephesus nach Korinth hätte zurücklegen sollen, um ein Versprechen zu erfüllen, das in jenem Falle gar nicht vorhanden sein konnte? Schon diese Eine Instanz wäre für sich hinreichend, diese ganze Hypothesenreihe über den Haufen zu werfen.

Das sind die Argumente einer Kritik, die alles, was sie behauptet, „auf besonders schlagende Weise“ beweisen zu können meint. Wenn sie nur dem Apostel jeden Schritt und Tritt, welchen er gethan und nicht gethan hat, nachrechnen und chronologisch registriren kann, so bekümmert sie sich um alles nichts, woran sonst der Kritik gelegen ist. Sie lässt ihn in die Kreuz und Queer reisen, nur um ihn Pastoralbriefe und Korinthierbriefe in Einem Zuge schreiben zu lassen. Wer so wenig eine Ahnung davon hat, dass, um den Apostel nicht blos zum Verfasser der Pastoralbriefe zu machen, sondern sie ihn auch in demselben Zeitpunkt seines Lebens schreiben zu lassen, in welchem er die Korinthierbriefe schrieb, doch noch etwas mehr dazu gehört, als die blosse chronologische Möglichkeit des gleichzeitigen Ursprungs, der würde besser daran thun, sich ganz nur an den Buchstaben zu halten. Aber das ist das Eigene dieser Kritik, dass so sehr sie sich gegen alles verschliesst, was der schriftstellerische Geist und Charakter der Schriften, die sie kritisirt, für die kritische Forschung darbietet, und so viel sie sich darauf zu gut thut, auf dem festen Boden des geschriebenen Buchstabens und des ihr

Digitized by Google

günstigen Wortlauts zu stehen, sie sich immer wieder über den Buchstaben erhebt, und sobald sie auch nur einen Schein des Wortlauts für sich zu haben glaubt, die luftigsten Kombinationen darauf baut. So lasse sie es sich nun auch gefallen, wenn man ihr ein Hypothesennest nach dem andern mit Einem Schlage zerstört!

2. Die Gegner des Apostels.

Wenn der Apostel 2 Kor. 3, 1. in Beziehung auf das Vorhergehende, wo er im Hinblick auf die erst kürzlich in Korinth gemachte für ihn erfreuliche Erfahrung von den entweder zum Leben oder zum Tod führenden Wirkungen, die das Evangelium durch ihn habe, gesprochen, und sich im Unterschied von so vielen Andern dazu für qualificirt erklärt hat, weil er nicht das Wort Gottes verfälsche, sondern es rein und lauter mit einem vom Gedanken an Gott durchdrungenen Bewusstsein vortrage, so fortfährt: „fange ich wieder an mich selbst zu empfehlen, oder ist es mir, wie es bei gewissen Leuten der Fall ist, um ein Empfehlungsschreiben zu thun, sei es, dass ich mir selbst ein solches ausstelle, oder mir von euch ausstellen lasse," so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass er unter jenen τινές seine Gegner meint, welche mit Empfehlungsschreiben nach Korinth gekommen waren. Da es judaistische Gegner waren, so können sie diese Empfehlungsbriefe nur aus Jerusalem mitgebracht haben, um unter der Auktorität der ältern Apostel um so leichter in den auswärtigen paulinischen Gemeinden Eingang zu finden. Es ist freilich nicht gesagt, dass sie sie von Jakobus oder Petrus erhalten haben, von wem anders aber könnten sie, sei es mittelbar oder unmittelbar, ausgegangen sein, als von diesen Säulen der Gemeinde, deren Name allein gewichtig genug war, um Andern zur Empfehlung zu dienen? Man wird dadurch veranlasst, an jene τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου im Galaterbrief 2, 12. zu denken, die wohl nicht so bezeichnet wären, wenn damit blos gesagt werden sollte, sie seien von Jerusalem gekommen, wenn sie nicht als ἀπὸ Ἰακώβου gekommen sich für berechtigt gehalten hätten, mit einem gewissen Anspruch aufzutreten. Solche Schreiben weisen schon auf ein antithetisches Interesse hin, auf eine Zeit, in welcher man in den Ansichten und Grundsätzen getheilt ist, man empfiehlt die, mit welchen man einverstanden ist, und hält es für nothwendig, diese Uebereinstimmung öffentlich zu erklä-

Digitized by Google

ren, um keinen Zweifel darüber zu lassen, an welche der verschiedenen Lehren man sich zu halten habe. Der Gegensatz des Judaismus und Paulinismus hatte schon eine solche Bedeutung gewonnen, dass jeder, welcher als Lehrer in einer Gemeinde auftreten wollte, sich vor allem darüber auszuweisen hatte, zu welcher der beiden Hauptparteien er gehöre, auf welche Auktorität er sich stütze, welchen Anspruch er darauf machen könne, als ächter, beglaubigter Verkündiger des Evangeliums anerkannt zu werden. Je grösseres Interesse jede Partei hatte, dass nur in ihrem Sinne, nach ihren Grundsätzen und Lehren für die Sache des messianischen Glaubens gewirkt wurde, desto mehr musste ihr auch daran gelegen sein, ihre Sendboten mit allem auszurüsten, was zu ihrer Beglaubigung diente, und ihnen den Erfolg ihrer Wirksamkeit sicherte. Bei dem Eifer, mit welchem, wie wir an den Gegnern sehen, welche dem Apostel Paulus selbst in den von ihm gestifteten Gemeinden entgegentraten, die judenchristliche Partei darauf ausging, ihren Judaismus geltend zu machen, lässt sich recht gut begreifen, welchen Werth sie auf solche ἐπιστολὰς συστατικὰς legte, als ein urkundliches Zeugniss darüber, dass nur solche, von ihr beglaubigte, und keine Andere, als ächte, unter apostolischer Auktorität stehende Verkündiger des Evangeliums anzusehen seien. So betrachtet hat das, was der Apostel nur kurz andeutet, seine Wahrscheinlichkeit schon in der Natur der Sache selbst, es kann jedoch nicht unwichtig sein, es auch von einer andern Seite bestätigt zu sehen. In den clementinischen Recognitionen findet sich eine Stelle, welche uns einen weiteren Aufschluss über jene ἐπιστολαὶ συστατικαὶ, ihren Ursprung und Zweck geben kann. Im vierten Buch, in welchem Petrus in einem ausführlichen Lehrvortrag das Christenthum als die erneuerte allgemeine Urreligion darstellt, und die Menschen nur darin das Heil erkennen heisst, dass sie durch das Wasser der Taufe zur Urreligion zurückkehren, wird Kap. 34. gesagt: Der Herr habe, als ihn der Teufel versuchte, ihm geantwortet: du sollst den Herrn deinen Gott anbeten, und ihm allein dienen; *qua responsione deterritus et metuens, ne unius et veri Dei repararetur vera religio, festinat continuo emittere in hunc mundum pseudoprophetas et pseudoapostolos, falsosque doctores, qui sub nomine quidem Christi loquerentur, daemonis autem facerent voluntatem. Propter quod,* heisst es nun weiter K. 35.,

observate cautius, ut nulli doctorum credatis, nisi qui Jacobi fratris Domini ex Hierusalem detulerit testimonium, vel ejus, quicunque post ipsum fuerit. Nisi enim quis illuc ascenderit, et ibi fuerit probatus, quod sit doctor idoneus et fidelis ad praedicandum Christi verbum, nisi, inquam, inde detulerit testimonium, recipiendus non est; sed neque propheta, neque apostolus in hoc tempore speretur a vobis aliquis alius praeter nos. Unus enim est verus propheta, cujus nos duodecim Apostoli verba praedicamus. Ipse enim est annus Dei acceptus, nos Apostolos habens duodecim menses. Vgl. Hom. XI, 35.: *Πρὸ πάντων μέμνησθε, ἀπόστολον, ἢ διδάσκαλον ἢ προφήτην, μὴ πρότερον ἀντιβάλλοντα αὐτῷ τὸ κήρυγμα Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου καὶ πεπιστευμένῳ ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν Ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν, καὶ μετὰ μαρτύρων προσεληλυθότα πρὸς ὑμᾶς, ἵνα μὴ ἡ κακία ἡ τῷ κυρίῳ προδιαλεχθεῖσα ἡμέρας τεσσαράκοντα, μηδὲν δυνηθεῖσα, ὕστερον ὡς ἀσιαρπὴ ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆς πεσοῦσα καθ' ὑμῶν ἐκπέμψῃ κήρυκα, ὡς ὃν ἡμῖν τὸν Σίμωνα ὑπέβαλεν, προφάσει ἀληθείας ἐπ' ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν κηρύσσοντα πλάνην τε ἐνσπείροντα ὑποβάλλῃ.* Die klementinischen Rekognitionen galten zwar bisher für eine sehr apokryphische Schrift, nach den verdienstlichen Untersuchungen, durch welche neuestens Hilgenfeld die Entstehung und Tendenz der merkwürdigen Schrift aufgehellt hat, lässt sich jedoch nicht bezweifeln, dass ihr eine ältere, zum petrinischen Stamm gehörende Schrift zu Grunde liegt (das *κήρυγμα Πέτρου*, die *περίοδοι Πέτρου*) und wenn irgend eine Stelle, so ist gewiss die angeführte ganz geeignet, den Glauben an ihre Alterthümlichkeit zu erwecken, da sie einen Grundsatz enthält, für dessen Ueberlieferung aus ältester Zeit die Sache selbst spricht. Es darf, wird gesagt, kein Anderer als Apostel anerkannt werden, welcher nicht zu der Zwölfzahl der Apostel gehört, deren in sich geschlossene Einheit ebenso wenig überschritten werden kann, als zu den zwölf die Jahreseinheit bildenden Monaten ein dreizehnter hinzukommen kann. Zu welcher andern Zeit konnte man ein grösseres Interesse haben, gegen einen nicht legitimen Apostel sich vorzusehen, als zu derjenigen, in welcher ein solcher wirklich aufgetreten war, und wodurch anders konnte man sich besser vorsehen, als durch Beglaubigungs-Zeugnisse, oder durch *ἐπιστολαὶ συγκατικαί*,

Digitized by Google

die in der Hauptsache nichts Anderes gewesen sein können, als eben das, was unter dem *deferre testimonium Jacobi, fratris Domini, ex Hierusalem* zu verstehen ist? So geneigt man auch sein mag, die Apostel sich dabei so wenig als möglich betheiligt zu denken, so schwierig ist die Annahme, dass sie sich dabei ganz indifferent verhalten haben. Dass das Resultat der Verhandlungen zu Jerusalem Gal. 2. ebenso sehr Trennung als Vereinigung war, zeigt die Sache selbst, und welche andere Folge kann der heftige Conflikt, in welchen bald darauf die beiden Apostel zu Antiochien mit einander kamen, gehabt haben, als dass beide Theile um so weiter auseinander kamen? In der beglaubigten Geschichte wenigstens giebt es keinen weitern Berührungspunkt zwischen den beiden Aposteln, welche doch, wie man mit Recht erwartet, ihr gemeinsames Wirken auch äusserlich nahe genug hätte zusammenführen sollen. Hätte der Apostel Paulus so sehr im vollkommenen Einverständniss mit den älteren Aposteln gewirkt, wie man gewöhnlich meint, so müsste doch in seinen Briefen sich irgend ein Beweis dieser gegenseitigen Uebereinstimmung finden, wo giebt er aber auch nur eine Andeutung eines solchen Verhältnisses [1]), wo beruft er sich auf sie, wo hält er denen, die im Vertrauen auf ihre ἐπιστολαὶ συστατικαὶ seine apostolische Wirksamkeit untergruben, und ihm schon im ersten Brief 9, 2. zu der für seine isolirte Stellung so bezeichnenden Appellation an seine Gemeinde genöthigt hatten: εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, ἀλλά γε ὑμῖν εἰμί, ἡ γὰρ σφραγὶς τῆς ἐμῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ, das Argument entgegen, das allein die schlagendste Widerlegung gewesen wäre, dass sie nicht berechtigt seien, die Auctorität der mit ihm ganz einverstandenen Apostel gegen ihn geltend zu machen, dass sie mit den von diesen selbst anerkannten Grundsätzen in den grössten Widerspruch kommen, wenn sie seiner apostolischen Auctorität sich widersetzen? Von allem diesen findet sich nirgends eine Spur, vielmehr sehen wir ihn in der Hauptstelle, in welcher er sich am offensten gegen seine Gegner erklärt, 2 Kor. 11 u. 12., zwischen

1) Unrichtig ist auch schon diess, in Stellen, in welchen der Apostel von sich in der Pluralform ἡμεῖς spricht, wie z. B. 1 Kor. 4, 9. f. bei ἡμεῖς an die Apostel überhaupt, wie gewöhnlich geschieht, zu denken. Von einer solchen solidarischen Einheit mit den übrigen Aposteln wusste er nichts.

Digitized by Google

denen, die ihm in der korinthischen Gemeinde unmittelbar entgegentraten, und denen, auf deren Auctorität sie sich stützten, nur so unterscheiden, dass seine Rechtfertigung den Einen so gut wie den Andern gelten kann. Wenn sie auch nicht unmittelbar gegen die ältern Apostel gerichtet ist, so spricht er doch so, wie wenn seine apostolische Auctorität überhaupt in Frage gestellt wäre, und er sie auch ihnen gegenüber geltend zu machen hätte. Es kommt für die richtige Auffassung der beiden Kapitel sehr darauf an, ob man annimmt, die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* seien dieselben, die von ihm als *ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι* u. s. w. bezeichnet werden, oder die eigentlichen Apostel. Gewöhnlich nimmt man das Erstere an und beruft sich darauf, dass Paulus, wenn er die ältern Apostel gemeint hätte, 11, 6. sich nicht gegen den Vorwurf vertheidigen könnte, dass er *ἰδιώτης λόγῳ* sei. Ungelehrte Männer seien ja auch die ältern Apostel in noch höherem Grade als Paulus gewesen, wohl aber mögen seine Gegner in Korinth sich ihrer Beredtsamkeit gerühmt haben. Allein der Apostel sagt ja nicht, dass nicht auch die andern Apostel *ἰδιῶται λόγῳ* waren, er will nur sich gegen einen ihm gemachten Vorwurf vertheidigen, indem er ihn zwar zugiebt, aber keine weitere Folge daraus gezogen wissen will. Hauptsächlich aber ist es der ganze Gang, welchen der Apostel in seiner apologetischen Erörterung nimmt, welcher nicht annehmen lässt, er habe dabei einzig nur sein Verhältniss zu seinen Gegnern in Korinth im Auge gehabt. Welche geringe Vorstellung müsste er von sich und seiner apostolischen Würde gehabt haben, wenn er, nachdem er seine Gegner so charakterisirt hat, wie wir Kap. 11. lesen, seine apostolische Rechtfertigung auf die Behauptung beschränkt hätte, dass er diesen *ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ* in keiner Beziehung nachstehe? Nur mit den eigentlichen Aposteln kann er sich messen wollen, und die *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου*, von welchen er 12, 12. spricht, können von keiner andern Parallele verstanden werden. Apostel aber waren seine Gegner in Korinth nicht, sie selbst scheinen sich nur *διάκονους Χριστοῦ* 11, 23. genannt zu haben. Da sie aber, wenn sie nicht selbst Apostel waren, sich doch auf eine apostolische Auctorität stützen mussten, somit, wie es der Natur der Sache nach nicht anders sein konnte, die Auctorität der älteren Apostel für sich in Anspruch nahmen, und neben derselben

Digitized by Google

keine andere gelten lassen wollten, so hätte der Apostel seinem apologetischen Zweck nur sehr ungenügend entsprochen, wenn er nur gegen jene Gegner sich gerichtet und nicht auch die hinter ihnen stehenden Apostel selbst in's Auge gefasst hätte. Auf eine Parallele mit diesen passt ja auch der Inhalt seiner apologetischen Ausführung grösstentheilss so sehr, dass sich beides nicht trennen lässt. Er konnte sich gegen seine Gegner in Korinth nicht vertheidigen, ohne sich im Gegensatz gegen die Apostel, deren Repräsentanten jene Gegner zu sein behaupteten, als Apostel zu rechtfertigen und zu legitimiren. Dass er ihnen nicht nachstehe, dasselbe Recht, wie sie, für sich in Anspruch nehmen könne, dasselbe apostolische Bewusstsein in sich trage, ist daher der Gesichtspunkt, von welchem er ausgeht, 12, 5., und welchen er durch seine ganze Erörterung hindurch festhält, wie die Wiederholung desselben Hauptsatzes 12, 11. zeigt. Weit entfernt, ihnen in der Anerkennung ihrer apostolischen Würde zu nahe zu treten, konnte er doch ihre ausschliessende Geltendmachung von Seiten seiner Gegner sich nicht gefallen lassen. Dass er nicht, was sie an sich waren, sondern nur was sie in der zu hohen Vorstellung seiner Gegner sein sollten, bestreiten wollte, soll eben der treffend gewählte Ausdruck *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* zu verstehen geben. Als die übergrossen Apostel stellte man sie ihm gegenüber, wie wenn er ihnen gegenüber nichts wäre (*οὐδὲν εἰμὶ* sagt er 12, 11., wenn auch in einem für ihn selbst wahren Sinn, doch wohl zugleich auch mit Anspielung darauf), gar nicht als Apostel gelten könnte (1 Kor. 9, 2.). Der Ausdruck hat daher ganz dieselbe Beziehung und Bedeutung, wie der im Galaterbrief Kap. 2. von ihm gebrauchte, wo sie als die *δοκοῦντες, οἱ δοκοῦντες εἶναι, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* von ihm bezeichnet werden, gleichfalls in der Absicht, das, was sie in der Vorstellung der Judenchristen waren, von dem, was sie an sich waren, zu unterscheiden und gegen das, was in jener Vorstellung Ausschliessliches in Beziehung auf ihn lag, zu protestiren. Nehmen wir alles diess, was in den eignen Worten des Apostels deutlich genug enthalten ist, zusammen, so kann wohl kein Zweifel darüber sein, welches Recht wir haben, jene Ueberlieferung in den pseudoklementinischen Schriften dazu zu benutzen, uns eine bestimmtere Vorstellung von dem Ursprung und Zweck der *ἐπιστολαὶ συστατικαί*, mit welchen die Gegner des Apostels nach Korinth gekommen wa-

Digitized by Google

ren, zu machen. Stimmen doch auch die eignen Angaben des Apostels über Jakobus, als Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde, in der Hauptsache ganz mit der Bedeutung zusammen, welche diesem Jacobus in den pseudoklementinischen Schriften gegeben wird. Auch der Apostel nennt ihn nicht Apostel, sondern Bruder des Herrn, und ohne dass er seine Stellung näher bezeichnet, setzt er offenbar voraus, dass er, unter welchem Namen es auch sein mochte, an der Spitze der jerusalemischen Gemeinde stand. Denn wozu hätte er ihn Gal. 2, 9. vor Kephas und Johannes genannt, wenn er nicht sein specielles Verhältniss zur jerusalemischen Gemeinde hiemit hätte andeuten wollen, wozu hätte er die damals von Jerusalem nach Antiochien Gekommenen gerade als τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου bezeichnet, wozu hätte er sich Gal. 1, 19. gerade so ausgedrückt: ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου? Ausser Petrus, will er mit diesen letztern Worten sagen, habe ich sonst keinen andern Apostel gesehen, freilich habe ich ausserdem auch noch Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen, was sich von selbst versteht, da er als Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde nicht nur anwesend war, sondern auch von mir nicht unbeachtet gelassen werden konnte.

Mit der Erwähnung der ἐπιστολαὶ συστατικαὶ 2 Kor. 2, 1. ist eine solche Principienfrage berührt, dass der Apostel nur in der Absicht, auf diese Frage einzugehen, jene Briefe seiner Gegner zur Sprache gebracht zu haben scheint. Hätten jene Briefe nicht das Princip einer Auctorität geltend gemacht, durch das sich der Apostel in der Anerkennung seiner apostolischen Auctorität beeinträchtigt sah, so hätte er keine Veranlassung gehabt, sich über das Princip seiner apostolischen Autorität so zu erklären, wie er Kap. 3. thut. Worin anders konnte die Beeinträchtigung seiner apostolischen Auctorität bestehen, als eben darin, dass man ihn gar nicht als Apostel gelten liess? Sollte niemand als ächter und glaubwürdiger Lehrer des Christenthums zugelassen werden, wer nicht von Jerusalem aus empfohlen war, oder, wie diess in der obigen Stelle der Rekognitionen nur bestimmter ausgedrückt ist, als daselbst approbirter Lehrer ein Zeugniss von da mitgebracht hatte, so konnte diess nur auf dem Grundsatze beruhen, dass es überhaupt keine andere Apostel gebe, als nur die ältern. Diess konnte der Apostel nicht zugeben, auch er

Digitized by Google

musste ja, wenn er Apostel sein wollte, das Princip der apostolischen Auctorität für sich in Anspruch nehmen. Aber wie begründet er es, da er sich weder auf die Auctorität der ältern Apostel stützen konnte, wie jene Ueberbringer der *ἐπιστολαὶ συστατικαὶ*, noch auf dieselbe Weise, wie die andern Apostel, Apostel geworden war? Auch bei ihm beruhte sein Apostelamt auf der Thatsache seiner unmittelbaren Berufung, aber jenes *εὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ* war zunächst nur eine Thatsache seines Bewusstseins, von welcher als solcher er niemand einen objektiv überzeugenden Beweis geben konnte. Und doch musste er auch etwas objektiv Thatsächliches aufweisen können, wenn sein Anspruch auf apostolische Auctorität keine blosse subjektive Behauptung sein sollte. Wie er diess thut, ist das eigenthümliche Interesse, das dieser Abschnitt seines Briefes hat. Ausgehend von jenen *ἐπιστολαὶ συστατικαὶ*, behauptet er zunächst nur, auch einen Empfehlungsbrief, wie jene, obgleich freilich auf ganz andere Weise, zu haben, er kann diess aber nicht begründen, ohne eben damit ein ganz anderes Princip der apostolischen Auctorität aufzustellen, als nicht bloss die Inhaber jener *ἐπιστολαὶ συστατικαὶ*, sondern auch die Apostel selbst, auf deren Auctorität sie sich stützten, geltend machten. Die Korinthier selbst sind sein Empfehlungsbrief, und zwar ein ihm in sein eigenes Herz geschriebener, was sie als Christen sind, gehört ihm so innerlich an, dass es ein wesentlicher Theil seines eigenen Selbstbewusstseins ist. Weil aber nicht gesagt werden soll, was sie für ihn sind, sondern was sie zu seiner Empfehlung für Andere sind, so setzt er hinzu, dieser ihm in sein Herz, in sein innerstes Selbstbewusstsein geschriebene Brief sei auch ein offen vor den Augen der Welt liegender, für jedermann lesbarer, dem allgemeinen Weltbewusstsein übergebener Brief, ein im Auftrage Christi vom Apostel abgefasster Brief, geschrieben nicht mit Dinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf die weichen Tafeln des Herzens. Was soll nun hiemit gesagt sein, worauf beruft er sich zu seiner Empfehlung oder zur Legitimation seiner apostolischen Auctorität? Worauf anders als auf das Thatsächliche des Erfolgs seiner Verkündigung des Evangeliums, dass die Korinthier durch ihn eine christliche Gemeinde geworden waren. Wer christliche Gemeinden stiftet, kann sich doch mit Recht als einen Apostel Christi be-

Digitized by Google

trachten, weil er es ja nur durch den in ihm wirkenden Christus thun kann. Es ist der Schluss von der Wirkung auf die Ursache, auf das Princip, ohne dessen Voraussetzung eine bestimmte Wirkung sich nicht begreifen lässt, worauf er sich beruft. Wie er also 1 Cor. 9, 2. denen gegenüber, welche ihn nicht als Apostel gelten lassen wollen, zu den Korinthiern sagt: *εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, ἀλλά γε ὑμῖν εἰμι, ἡ γὰρ σφραγὶς τῆς ἐμῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ, ἡ ἐμὴ ἀπολογία τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσιν αὕτη ἐστί*, wie er schon Gal. 2, 7. f. sein *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* darauf gründet, dass derselbe, der in Petrus gewirkt hat, *εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς*, auch in ihm kräftig genug gewirkt hat, *εἰς τὰ ἔθνη*, d. h. so dass die Wirkung dieses *ἐνεργεῖν* das Dasein heidenchristlicher Gemeinden ist, wie er auch sonst in so vielen Stellen zur Beglaubigung seines apostolischen Berufs auf den unläugbaren, in seiner Objektivität offen vor Augen liegenden Erfolg seiner apostolischen Wirksamkeit sich beruft, so ist es auch hier. Wie kann er aber mit einem so grossen Erfolg wirken? Je grösser und ausserordentlicher der Erfolg seiner Wirksamkeit ist, um so mehr gehört dazu auch eine besondere subjektive Befähigung, worauf, als dem Hauptpunkt der folgenden Erörterung, der Apostel nun V. 4. übergeht. *Πεποίθησιν δὲ τοιαύτην ἔχομεν* u. s. w. bezieht sich sowohl auf 3, 2. als auf 2, 17. Ein solches Vertrauen zu dem Erfolg meines Wirkens, dass es, wie diess bei euch der Fall ist, so sehr zu meiner Empfehlung dient, und das Bewusstsein, dass ich so *ἱκανὸς* bin, wie ich zuvor 2, 17. gesagt habe, dieses Vertrauen zu mir selbst habe ich durch Christus von Gott. Er kann seine apostolische Befähigung nur von Gott und Christus haben, dessen Diener er ist, aber wie hat er sie? Christus ist der Stifter einer neuen *διαθήκη*, der Apostel ist der *διάκονος* derselben, diese *διαθήκη* hat ein bestimmtes Princip, das *πνεῦμα*, je vollkommener also dieses Princip in ihm sich realisirt, um so fähiger ist er, einen diesem Princip entsprechenden Erfolg hervorzubringen. Die Frage kann daher nur sein, was dieses Princip in sich begreift und wie es seinen Begriff in dem Apostel realisirt? Das Folgende ist daher eine Analyse des Begriffs des *πνεῦμα*, als des Princips der neuen *διαθήκη*, welche man schon nach dem ganzen Zusammenhang nicht so nehmen darf, wie wenn der Apostel zu dieser Parallele der alten und der neuen *διαθήκη*

Digitized by Google

bloss dadurch veranlasst worden wäre, dass seine Gegner im Gegensatz zu seiner Lehre vom Gesetz, auf die Nothwendigkeit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes gedrungen haben. Darüber findet sich ja in beiden Korinthierbriefen nichts, der Gegensatz ist ein höherer und allgemeiner, es ist die ganze Stufe der religiösen Entwicklung, auf welcher das religiöse Bewusstsein im A. T. steht, an welcher, als seinem Gegensatz, der Apostel den Begriff des *πνεῦμα*, als des christlichen Princips entwickelt. Wie der Apostel schon bei der bildlichen Vergleichung, von welcher er ausgeht, V. 2., dem äusserlichen auf ein äusserliches Material und mit einem äusserlichen Material geschriebenen Brief den innerlich in das Herz mit dem Geist Gottes geschriebenen Brief gegenübergestellt hat, so fixirt er V. 6. den wesentlichen Unterschied der beiden *διαθῆκαι* durch die beiden Hauptbegriffe *γράμμα* und *πνεῦμα*, des *ἀποκτείνειν* des einen und des *ζωοποιεῖν* des andern. Das ist der objektive Unterschied der beiden *διαθῆκαι*, nun aber fasst er diesen Gegensatz nach seiner subjektiven Seite oder aus dem Gesichtspunkte der Frage auf, wie sich in jeder dieser beiden *διαθῆκαι* das religiöse Bewusstsein verhält. Er legt seiner Erörterung die alttestamentliche Erzählung von dem Lichtglanz auf dem Angesicht Mose's zu Grunde. Dieser Lichtglanz ist ihm ein Symbol des Charakters der alten *διαθήκη* überhaupt, an welchem er sowohl ihren Vorzug als ihren Mangel darstellt. Ihr Vorzug ist, dass sie überhaupt einen solchen Lichtglanz hatte, in welchem die Majestät Gottes auf solche Weise in ihr sich reflektirte, und hieraus folgert er *a minori ad majus* schliessend, dass wenn schon die alte *διαθήκη*, ungeachtet aller jener Gegensätze, in welchen sie sich bloss negativ zur neuen verhält, einen solchen Lichtglanz hatte, die neue unendlich lichtvoller und herrlicher sein müsse. Ihr Mangel aber besteht in dem Doppelten, einmal darin, dass jener Lichtglanz auf dem Angesicht des Moses selbst nur etwas Vergängliches war, nach einer bestimmten Zeit wieder verschwand, somit immer nur etwas im Verschwinden Begriffenes war (eine *δόξα καταργουμένη* V. 7.), sodann aber, und diess ist das Hauptmoment, darin, dass die Israeliten wegen der Decke, die auf dem Angesicht des Moses lag, um den strahlenden Lichtglanz vor den Augen der Israeliten zu verhüllen, das zeitliche Aufhören desselben nicht wahrnahmen und so der Meinung waren, er dauere auch dann noch

Digitized by Google

fort, nachdem er schon aufgehört hatte. Diese Decke, das Symbol des Mosaismus, liegt noch immer auf dem Bewusstsein der Juden, es ist diess die Schranke in ihrem religiösen Bewusstsein, dass sie kein Bewusstsein von der Endlichkeit der alten διαθήκη, ihrer alttestamentlichen Religion, haben.[1]) Wird das Princip der alten διαθήκη so bestimmt, wie hier geschieht, so kann im Gegensatz zu der Verhüllung und Gebundenheit, der Beschränktheit und Endlichkeit des religiösen Bewusstseins, die zum Charakter des Judenthums gehört, das πνεῦμα, als das christliche Princip, nur die Autonomie des Selbstbewusstseins sein. In seiner Einheit mit Christus hat der Apostel sein bestimmendes Princip in sich selbst, es giebt daher für ihn keine äussere Vermittlung, wie die ἐπιστολαὶ συστατικαὶ der Gegner oder die Auctorität der ältern Apostel. Unmittelbar in sich selbst weiss er sich durch den sein Selbstbewusstsein bestimmenden Christus auf einen Standpunkt erhoben, auf welchem es für ihn keine äussere Auctorität mehr giebt, alles sich nur negativ verhält zu dem absoluten Inhalt seines Selbstbewusstseins. Eben diess ist daher auch das Princip seiner apostolischen Auctorität, und er kann somit auch denen, die ihn nicht als Apostel anerkennen wollen, nichts Anderes entgegen halten, als die Unvollkommenheit ihres religiösen Bewusstseins, dass sie noch auf einem Standpunkt stehen, auf welchem sie, wie auf der Stufe der alten διαθήκη, noch einer äussern Vermittlung bedürfen. So können wir uns nun auch erst bestimmter denken, wie er es meint, wenn er der grossen Zahl seiner Gegner ein καπηλεύειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ schuldgiebt. Die Reinheit des christlichen Princips wird getrübt, wenn man an einem äusserlichen Auctoritäts-Interesse hängt, das mit dem geistigen Charakter des Christenthums nicht zusammenbestehen kann, und in Ansehung der apostolischen Auctorität Grundsätze geltend macht, welche ihm, der auf ganz andere Weise Apostel geworden war, als die Zwölf, es schlechthin unmöglich machen würden, als Apostel zu wirken. Es giebt keine andere Stelle in den Briefen des Apostels, wo das Princip des Paulinismus so rein ausgesprochen ist, wie 2 Cor. 3., und insbesondere in dem Satz V. 17.: der Herr ist der Geist, der Geist aber ist Frei-

1) Man vergleiche die weitere Entwicklung der Stelle in meinem Paulus S. 517. f.

Digitized by Google

heit, die Befreiung des Bewusstseins von jeder äussern nur durch Menschen vermittelten Auctorität, die Aufhebung aller hemmenden Schranken, die Erhebung auf einen Standpunkt, auf welchem alles in lichter Klarheit vor dem Auge des Geistes enthüllt und aufgeschlossen ist, die Autonomie des Selbstbewusstseins. Es ist dies die Erhabenheit des Paulinismus, aber auch seine Einseitigkeit: er stellt sich auf die Spitze der Subjektivität und kann sich den Gegnern gegenüber, die ihm das Recht seiner Autonomie bestreiten, nur auf die Unmittelbarkeit und Selbstgewissheit des Bewusstseins berufen. Diesen subjektiven Charakter des Paulinismus muss man sich klar machen, um seinen Kampf mit der geschichtlich objektiven, durch die Auctorität der ältern Apostel vermittelten Form des Christenthums zu begreifen. Auf den Boden der geschichtlichen Objektivität konnte der Paulinismus erst dadurch sich stellen, dass er in dem Dasein christlicher Gemeinden, die durch die Macht seines Princips ins Leben getreten waren, seine geschichtliche Berechtigung nachwies.

3. Die Beisteuer für die Christen in Jerusalem.

In die Gedanken, welche den Apostel in Folge der eigenthümlichen Verhältnisse, in welchen er sich befand, zur Zeit der beiden Korinthierbriefe hauptsächlich beschäftigten, können wir etwas tiefer hineinsehen, wenn wir seine Aeusserungen über die von ihm beabsichtigte Beisteuer für die Christen in Jerusalem genauer erwägen. Welche wichtige Angelegenheit diess für den Apostel war, sehen wir aus den beiden ihr besonders gewidmeten Kapiteln des zweiten Briefs 8. u. 9., welche den mittlern Hauptbestandtheil des Briefs bilden. Er kommt auf diesen Gegenstand, sobald er sich über sein Verhältniss zu den Korinthiern überhaupt und sein apostolisches Amt so ausgesprochen hat, wie es sowohl das Bedürfniss seines Herzens, als die Beschaffenheit seiner damaligen Lage erforderte. Drei Punkte verdienen dabei besondere Beachtung: 1. die Beisteuer hing mit der Reise zusammen, von welcher besonders im zweiten Brief so vielfach die Rede ist; 2. sie betraf nicht bloss die Korinthier, sondern die sämmtlichen paulinischen Gemeinden, welche der Apostel besonders in Anspruch nehmen zu können glaubte; 3. ihr Zweck war nicht bloss ein Wohlthätigkeitszweck, sondern sie hatte

Digitized by Google

zugleich ein allgemeineres, auf das paulinische Christenthum sich beziehendes Interesse.

In der Stelle, in welcher diese Beisteuer zuerst erwähnt wird, 1 Kor. 16, 1., spricht der Apostel von ihr als einer den Korinthiern schon bekannten Sache, indem er jetzt nur noch bestimmt, wie die Einsammlung der Beiträge am schicklichsten geschehe. Dieselbe Anordnung, die der Apostel für die Korinthier trifft, hatte er auch schon den galatischen Gemeinden gegeben. Auch bei diesen wurde demnach für denselben Zweck eingesammelt. Nach dem zweiten Brief 8, 1. f. sind es besonders die macedonischen Gemeinden, die sich durch ihren Eifer in dieser Sache und ihre reichlichen Beiträge so auszeichneten, dass sie den korinthischen Christen als ermunterndes Beispiel vorgehalten werden konnten. Es war demnach eine vom Apostel im Grossen betriebene Angelegenheit, eine gemeinsame Sache, zu welcher er so viel möglich die sämmtlichen heidenchristlichen Gemeinden vereinigen wollte, woraus schon zu schliessen ist, dass er auch einen allgemeineren Zweck damit verband. In dieser Beziehung ist nicht zu übersehen, was der Apostel in derselben Stelle von einer Reise sagt, welche er, wenn es mit der Beisteuer nach seinem Wunsche gehe, selbst nach Jerusalem machen werde. Zunächst zwar hatte er nur im Sinn, die Beisteuer durch Abgeordnete, welche die Korinthier wählen sollten, mit einem von ihm ihnen mitgegebenen Schreiben an die Christen in Jerusalem zu übersenden. Doch, setzt er hinzu, wenn die Sache es austrägt, d. h. wenn die Beisteuer so reichlich ausfällt, dass der Zweck, welchen ich dabei im Auge habe, um so gewisser erreicht werden kann, werden sie mit mir reisen. Wenn er nun in demselben Zusammenhang, in welchem er diese Beisteuer empfiehlt, und den Korinthiern seinen zweiten damit zusammenhängenden Besuch ankündigt, sagt, er werde, wenn er zu ihnen komme, den Weg über Macedonien nehmen, so dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass er hauptsächlich auch wegen dieser Angelegenheit über Macedonien nach Korinth reisen wollte. Während er im ersten Brief von einer Theilnahme der macedonischen Gemeinden noch nichts sagt, beginnt er die Ermahnung, die er im zweiten Brief wegen dieser Beisteuer an die Korinthier richtete, sogleich damit, dass er den Korinthiern die grosse Bereitwilligkeit rühmt, welche die Macedonier gleich bei der ersten

Digitized by Google

Aufforderung gezeigt haben. Der Apostel war in der Zwischenzeit selbst nach Macedonien gekommen, 2 Kor. 2, 13., er schrieb von da aus seinen zweiten Brief an die Korinthier, er hatte demnach schon damals die Sache in den ihm erwünschten Gang gebracht, so dass auch schon Abgeordnete der macedonischen Gemeinden bereit waren, ihn nach Korinth und von da weiter nach Jerusalem zu begleiten, 2 Kor. 9, 4. Aus der Verbindung, in welcher die vom Apostel beabsichtigte Reise nach Korinth mit der von ihm betriebenen Beisteuer steht, ist der weitere Schluss zu ziehen, dass das Haupthinderniss, warum sich die Ausführung jener Reise immer wieder verzögerte, eben in jener Angelegenheit lag. Desswegen war es ihm so sehr darum zu thun, über Macedonien nach Korinth zu reisen, so sehr, dass er selbst in dem Falle, wenn er zuerst auf dem geraden Wege nach Korinth gekommen wäre, doch im Sinne hatte, von da nach Macedonien zu reisen, und von Macedonien wieder nach Korinth zurückzukommen, das Letztere ohne Zweifel in der Absicht, um sodann von da aus die weiter mit diesem Plane zusammenhängende Reise nach Jerusalem anzutreten. Wenn auch von der letztern im zweiten Brief nirgends ausdrücklich die Rede ist, vielleicht weil der Apostel selbst immer noch nicht fest dazu entschlossen war, so haben wir doch keinen Grund anzunehmen, dass er die 1 Kor. 16, 3. ausgesprochene Absicht aufgegeben habe. Aus der Art und Weise, wie er die Beisteuer betreibt, und Anstalten trifft, sie durch eine förmliche Deputation von Abgeordneten mehrerer Gemeinden nach Jerusalem gelangen zu lassen, ist vielmehr zu schliessen, dass ihm die Sache wichtig genug war, sich selbst an die Spitze dieser Gesandtschaft zu stellen. Da es sich nun, wie sich aus allem diesem ergiebt, nicht bloss um eine einfache Reise von Ephesus nach Korinth, sondern um eine grössere Reise-Angelegenheit handelte, welche den Apostel vielfach in Anspruch nahm und grössere Vorbereitungen erforderte, so begreift sich leicht, wie sich die Ausführung länger verschob, als man in Korinth erwartete. Und wenn der Apostel mit der Reise nach Korinth die weitere Reise nach Jerusalem verbinden wollte, sollte nicht ebendarin der beste Erklärungsgrund davon liegen, warum er es mit dieser Reise nicht so leicht nahm, und die Ausführung des gefassten Entschlusses sich immer wieder verzögerte? Wäre er freilich, wie die Apostelgeschichte erzählt, 18, 21. f.,

Digitized by Google

nicht lange vorher in Jerusalem gewesen, so hätte er keine so grosse Ursache gehabt, es mit dieser Reise so schwer zu nehmen. Allein jene Reise hat der Apostel sicher nicht gemacht. War er, wie er selbst sagt, Gal. 2, 1., vierzehn Jahre lang nicht in Jerusalem gewesen, so wird er auch damals keinen so unwiderstehlichen Drang in sich gehabt haben, nach der Sitte eines frommen Israeliten das Pfingstfest in Jerusalem mitzufeiern. Wenn irgend etwas, hängt die Motivirung, welche die Apostelgeschichte jener Reise giebt, mit dem bekannten apologetischen Zweck dieser Schrift zusammen, und es ist nur der Verfasser derselben, welcher die Reise, die der Apostel damals in die ἀνώτερα μέρη, Apg. 19, 1., gemacht haben mochte, zu einer Reise nach Jerusalem erweiterte. Jetzt aber hatte die Reise für ihn ein ganz besonderes Interesse, das sehr eng mit der von ihm schon seit längerer Zeit vorbereiteten Beisteuer verknüpft war. Als der Apostel am Schlusse jener 14jährigen Periode, während welcher er nie in Jerusalem gewesen, somit auch in keiner nähern Berührung mit den ältern Aposteln gekommen war, zum ersten Mal wieder nach Jerusalem kam, aber auch damals mit ihnen sich nur darüber verständigen konnte, dass die Einen εἰς τὰ ἔθνη, die Andern εἰς τὴν περιτομήν gehen sollten, drang sich ihm, als das auch in der Trennung bleibende Band der Einigung, der ohne Zweifel auch ausgesprochene, in jedem Falle schon damals von ihm gefasste Vorsatz auf, der Armen zu gedenken (μόνον kann nur als Restriction des in den Worten ἵνα ἡμεῖς μὲν εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν enthaltenen Gedankens der Trennung genommen werden). Das habe er sich, setzt der Apostel hinzu, indess seit jener Verhandlung bis zur Zeit der Abfassung des Galaterbriefs, angelegen sein lassen. Mit besonderem Interesse widmete er sich dieser Angelegenheit in der Periode, in welche die beiden Korinthierbriefe fallen. Da er um dieselbe Zeit mit dem Gedanken sich trug, nach einer Reihe von Jahren selbst wieder nach Jerusalem zu reisen, so ist es eine natürliche Kombination, dass beides in gegenseitiger Beziehung zu einander stand, dass ihm hauptsächlich um des Zweckes willen, welchen er bei dieser Reise hatte, so viel daran gelegen war, eine bedeutende Beisteuer für die Christen in Jerusalem zu Stande zu bringen. Für welchen Zweck nun diess geschehen sollte, dass es dabei nicht einzig nur um eine Unterstützung der Armuth zu thun war,

Digitized by Google

waran das *μνημονεύειν τῶν πτωχῶν* im Galaterbrief zunächst denken lässt, dass er noch ein anderes mit seinem apostolischen Beruf enger zusammenhängendes Interesse dabei hatte, darüber giebt er uns selbst im zweiten Brief an die Korinthier eine nähere Erklärung. Nachdem er seine Ermahnung zu einer reichlichen Gabe der Wohlthätigkeit mit allen Gründen motivirt hat, welche die Leser in diesem Werke die Ausübung einer sehr wesentlichen christlichen Pflicht erkennen lassen mussten, sagt er zum Schlusse des diesen Gegenstand betreffenden Abschnitts, 9, 12. f.: Die Uebernahme dieser Dienstleistung sei der Art, dass sie nicht bloss einem Mangel abhelfe, das Fehlende ersetze, eine Lücke ausfülle, es sei auch etwas Positives dabei, das über dieses Negative hinausgehe, es werde nicht bloss ein Deficit gedeckt, es sei auch noch ein Ueberschuss da, durch die vielen Danksagungen, welche Gott dafür dargebracht werden. Als *περισσεύουσα* hat sie einen Ueberfluss, sofern sie etwas hat, was über das *προσαναπληροῦν* hinausgeht, den Dank gegen Gott, neben dem Materiellen, wodurch sie dem Mangel abhilft, hat sie auch eine geistige Seite in dem gegen Gott überströmenden Dank. V. 13. erklärt der Apostel näher, wie und wofür gedankt wird. Das Particip *δοξάζοντες* steht, wie wenn voranginge: *διὰ τῶν εὐχαριστιῶν, ἃς λέγουσι πολλοὶ δοξάζοντες τὸν θεόν*. Die Präposition *διὰ* bezeichnet die Veranlassung. Die Veranlassung zu dem lobpreisenden Dank giebt die *διακονία*, die Spende. Der Apostel sagt aber statt *διακονία: δοκιμὴ τῆς διακονίας*. Diess soll nach Meyer die *indoles spectata* dieses Spendwerkes sein, nach welcher es sich so gezeigt habe, wie man dem christlichen Maasstab nach erwarten konnte, die Bewährtheit des Spendwerkes, der in den Korinthiern liegende Grund der Lobpreisung werde erst im Folgenden erwähnt. Allein die *ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας* und die *ἁπλότης* sind eben nur die Explikation der *δοκιμὴ τῆς διακονίας*. Der Gen. *τῆς διακ.* ist objektiv zu nehmen, es ist eine *δοκιμή*, die ihren objektiven Grund in der *διακονία* hat, es ist die Art und Weise, wie sie durch ihre Hilfsleistung ihre christliche Gesinnung bewähren. Somit wäre der Sinn: die christliche Gesinnung, die ihr durch eure Beisteuer an den Tag legt, veranlasst, bestimmt sie, Gott zu preisen wegen der *ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας*. *Εἰς τὸ εὐαγγέλιον* kann man entweder mit *τῇ ὑποταγῇ* oder mit *τῆς ὁμολογίας* verbinden, Meyer nimmt *εἰς τὸ*

Digitized by Google

εὐαγγέλιον für sich: wegen der Folgsamkeit gegen euer Bekenntniss (weil ihr eurem christlichen Glaubensbekenntniss so gehorsam seid) preisen sie Gott in Hinsicht auf das Evangelium. So kann jedoch εἰς τὸ εὐαγγ. nicht vom Vorhergehenden getrennt werden. Verbindet man die Worte mit τῆς ὁμολογίας ὑμῶν, so kann die ὑποταγὴ u. s. w. nur sein der Gehorsam gegen das an das Evangelium glaubende Bekenntniss. Es passt aber schon die Präposition εἰς besser zu τῇ ὑποταγῇ als zu τῆς ὁμολογίας, und die ὑποταγὴ erhält ihre genauere Bestimmung: sie priesen Gott darüber, dass sich euer Bekenntniss so ganz dem Evangelium Christi unterwirft, dass ihr als Bekenner des Christenthums euch so ganz an das Evangelium Christi haltet, gar nichts anders sein wollt, als ächte Bekenner des Evangeliums Christi. Das Zweite, worüber sie Gott preisen, die ἁπλότης, ist nicht die Freigebigkeit, sondern die Aufrichtigkeit, Herzlichkeit ihrer Gemeinschaft mit ihnen und allen, sie konnten daraus sehen, wie viel jenen daran gelegen war, mit ihnen in inniger Gemeinschaft zu stehen. V. 14. kann zu δεήσει nicht die Präpos. ἐπὶ V. 13. bezogen werden, noch weniger kann es von περισσ. V. 12. abhängig sein, so dass αὐτῶν δεήσει parallel wäre mit διὰ πολλῶν εὐχαρ. Man kann nur nach Billroth's Vorschlag καὶ αὐτῶν—ἐπιποθ. ὑμᾶς. zusammennehmen, wobei sodann, wie Meyer richtig bemerkt, καὶ αὐτῶν u. s. w. dem vorhergehenden ἁπλότητι τῆς κοινωνίας entspricht, als das, womit die ἁπλότης τῆς καρδίας auf der Seite der korinthischen Christen von Seiten der jerusalemischen Christen erweitert wird. „Wie sie in eurer Gabe die Herzlichkeit eurer Gemeinschaft mit ihnen anerkennen, so wendet sich auch ihr Herz euch zu, indem auch sie in ihrer Fürbitte für euch ihre Sehnsucht nach euch aussprechen, weil sich die Gnade Gottes auf eine so überschwengliche Weise an euch erwiesen hat", wie sie eben daraus sahen, dass sie nicht bloss das Evangelium angenommen, sondern auch einen solchen Beweis ihrer christlichen Gesinnung gegeben hatten. Diess waren also die tiefern Beweggründe, welche der Apostel bei der Beisteuer und der Reise nach Jerusalem hatte. Es sollte der Versuch gewagt werden, die noch immer bestehende Kluft zwischen den Judenchristen und den Heidenchristen aufzuheben, dem paulinischen Christenthum bei der Gemeinde in Jerusalem die Anerkennung zu verschaffen, die man ihm

Digitized by Google

immer noch versagte. Um beide Theile einander näher zu bringen, musste vor allem das Vorurtheil beseitigt werden, das auf der Seite der jerusalemischen Christen einer engern Anschliessung an die Heidenchristen entgegenstand, indem sie die letztern wegen ihres paulinischen Ursprungs noch gar nicht als ächte ebenbürtige Christen anerkennen wollten. Diess ist es, was der Apostel im Auge hat, wenn er die Christen in Jerusalem von der aufrichtigen Anhänglichkeit der Christen seiner Gemeinden an das von ihnen bekannte Evangelium Christi überzeugen zu können hofft. Dieses Misstrauen und Vorurtheil, das auf judenchristlicher Seite noch immer stattfand und seinen Grund nur in den alten Verhältnissen haben konnte, glaubte der Apostel durch den Eindruck der Liebesgabe brechen zu können, welche die heidenchristlichen Gemeinden der jerusalemischen, zum Beweis ihrer brüderlichen Einheit, darbrachten. Wie sehr täuschte er sich aber in dieser Hoffnung! Welche Ursache hatte er, zu der verhängnissvollen Reise sich nur mit zögerndem Entschluss anzuschicken!

4. Die Ekstasen des Apostels.

Die Stelle 2 Cor. 5, 13: *εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ, εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν,* hat noch immer ihre richtige Erklärung nicht gefunden, so wichtig auch der psychologische Beitrag ist, welchen sie, richtig erklärt, zu unserer Kenntniss der Individualität des Apostels gibt. Gewöhnlich hilft man sich, nachdem sich die Erklärer auf verschiedene Weise an der Stelle abgequält haben, damit, dass man das *ἐκστῆναι* von dem Rühmen versteht, das der Apostel von sich mache, und sowohl zu dem *ἐκστῆναι* als dem *σωφρονεῖν* ein „angeblich" hinzudenkt. Der Apostel soll demnach sagen: »denn wenn ich mich, wie man meint, bis zum Wahnsinn selbst rühme, so geschieht es zur Ehre Gottes, wenn ich mich aber nur mässig rühme, geschieht es zu euerm Besten«. Was soll aber diess heissen, welcher Gegensatz wäre diess, und wie kann der Apostel so geradezu sagen, dass er sich selbst rühme? Rückert hält für das Wahrscheinlichste, er wolle zeigen, welchen guten Grund die Korinthier haben, ihn vor seinen Gegnern zu rühmen. Die Gegner haben ihm in irgend einer Beziehung Wahnsinn vorgeworfen, der Vorwurf aber, wie ihn der Apostel fasse, sei nicht im Vorhergehenden, sondern im Fol-

Digitized by Google

genden zu suchen. Hier spreche er von seiner vollkommenen Hingabe an Christus, und von dem Eifer, mit welchem er alle Welt für ihn zu gewinnen, zu der vom Christen geforderten Lauterkeit hinzuführen suche, es scheine also, als ob er darein den Wahnsinn setze, den man ihm schuld geben könne. Der zweite Theil stehe nur um des Gegensatzes willen da, wesshalb kaum erst zu fragen sei, was er bei dem σωφρονεῖν denke. Er sage also: Bin ich wahnsinnig, gehe ich zu weit in meinem Eifer, nun so geschieht's im Dienste Gottes, und um Gottes willen, bin ich bei gesunder Vernunft, so geschieht's zu eurem Besten; in jedem Fall also habt ihr Grund zu meinem Lob, in jenem, weil ich doch aufrichtigen Sinnes delirire, in diesem weil ich euer Wohlthäter bin. Nun sei aber das σωφρονεῖν kein Vorwurf gewesen, habe also auch keiner weitern Rechtfertigung bedurft, der Apostel habe also keine Ursache gehabt von diesem mehr zu sagen, und fasse im Folgenden nur den ersten Theil des Dilemma in's Auge. Wie wenig auch durch diese Erklärung die Stelle einen in logischer Hinsicht befriedigenden Gedanken des Apostels erhält, darf wohl nicht erst gezeigt werden. Unrichtig ist schon die Voraussetzung, von welcher sie ausgeht, der Apostel wolle zeigen, welchen Grund die Korinthier haben, ihn zu rühmen, er sagt ja, er wolle nur ihnen eine ἀφορμὴ καυχήματος geben (dadurch nemlich, dass er sich so nachdrücklich gegen die ihm gemachten Beschuldigungen vertheidigte, je mehr er dadurch die Korinthier von der Unwahrheit derselben überzeugte, um so entschiedener konnten sie für den Apostel auftreten), er sagt diess nur, um damit der Meinung zu begegnen, dass er sich selbst rühmen wolle, was er von sich selbst gesagt hat, will er nicht für sich, sondern nur für die Korinthier gesagt haben, damit sie es in ihrem Interesse benützen sollen. Der Hauptsatz ist also, dass es ihm überhaupt nicht um sich selbst zu thun sei; bei allem was er sagt, wenn es auch noch so sehr zu seinem Ruhm zu sein scheint, will er nicht sich selbst im Auge haben. Diess ist nun auch der Hauptgedanke des Folgenden, wenn er V. 14 f. von der alles Fürsichsein des Menschen aufhebenden Kraft der ἀγάπη Χριστοῦ spricht. Auch V. 13 kann daher nur diess gesagt sein: er möge in dem einen oder dem andern der beiden hier genannten Zustände sich befinden, so sei es ihm nicht um sich selbst zu thun, um sein eigenes Ich, um irgend

Digitized by Google

ein persönliches Interesse. Die Frage kann nur noch sein, warum er gerade diesen Gegensatz macht des Aussersichseins und des Beisichseins. Die gewöhnliche Meinung, dass er von einem ἐκστῆναι nur in dem Sinn reden könne, in welchem die Gegner ihm Wahnsinn in irgend einer Beziehung vorgeworfen haben mögen, ist gleichfalls eine falsche Voraussetzung. Um wie viel näher sollte liegen, an das ἐκστῆναι zu denken, in welchem sich der Apostel wirklich befand, an die ekstatischen Zustände, zu welchen auch die ἀποκαλύψεις und ὀπτασίαι gehörten, welche er selbst 12, 1 f. ganz als Ekstasen beschreibt. Stellen wir uns nun vor, dass er hier, wo er der Meinung zu begegnen sucht, er sage von sich gar zu viel Empfehlendes, spreche gar zu gern zu seinem eigenen Ruhm, nehme, wenn er auf sich zu reden komme, den Mund gar zu voll, mache überhaupt aus seiner Person gar zu viel, auch daran dachte, dass diese Meinung von ihm besonders auch durch alles dasjenige veranlasst worden sein konnte, was er von seinen ἀποκαλύψεις und ὀπτασίαι zu sagen pflegte (12, 1 werden sie ja von ihm unter diesen Gesichtspunkt gestellt, er führt sie als etwas ihn besonders Auszeichnendes auf, was er, wenn er überhaupt sich selbst rühmen wollte, zum Gegenstand eines καύχημα machen könnte), wie natürlich ist es, dass er zu seiner Vertheidigung auch darauf Rücksicht nahm, und weil sie eine besondere Erscheinung seines geistigen Lebens waren, diese Unterscheidung machte. Dass diese Zustände gar nichts so Seltenes bei ihm waren, so wenig, dass sie sogar eine eigene Reihe von Erscheinungen seines Seelenlebens bildeten, sehen wir aus einer andern Stelle, in welcher er von derselben Eigenthümlichkeit seiner geistigen Natur spricht. *Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ*, sagt er 1 Cor. 14, 18, *πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσαις λαλῶν*. Dass auch das λαλεῖν γλώσσαις im Zustand der Ekstase geschah, das Gepräge des Ekstatischen an sich trug, zeigt die ganze Beschreibung, die der Apostel von demselben gibt. So theilte sich ihm also sein inneres Leben, wie es sich ihm in seinem Bewusstsein darstellte, in die beiden Zustände des Aussersichseins und des Beisichseins, in eine transcendente und eine immanente Seite des Bewusstseins, und wir verstehen nun erst, was er mit den den Interpreten so räthselhaft scheinenden Worten sagen will. *Θεῷ* sc. *ἐξέστημεν*, sagt der Apostel, um ebendamit das Wesen der Ekstase

Digitized by Google

auszudrücken. In der Ekstase ist ja der Geist deswegen aus sich entrückt, weil er von Gott in eine andere, über das empirische Bewusstsein hinausgehende Sphäre versetzt ist. Der Apostel sagt also: »Bin ich im Zustand der Ekstase, so ist es ja nur Gott, der mich in diesen Zustand versetzt, mein Geist ist ganz nur auf Gott gerichtet, steht in der unmittelbarsten Beziehung zu ihm, bin ich aber bei mir, meiner selbst mächtig, im Zustand des immanenten Bewusstseins (diess ist die eigentliche, auch dem klassischen Sprachgebrauch ganz entsprechende Bedeutung von σωφρονεῖν in seinem Gegensatz zu ἐκστῆναι) so ist mein ganzes Denken, Wollen und Thun auf euch gerichtet, ich bin nur darauf bedacht, wie ich zu eurem Besten wirken kann. Wie sollte es mir also, in welchem Zustand ich mich auch befinden mag, nur um mein eigenes Ich, mein persönliches Interesse zu thun sein.“ Es ist psychologisch merkwürdig, den Apostel diese transcendente Region des Ekstatischen, in welcher er sich in den entscheidendsten Momenten seines Lebens befand, hier ganz als einen integrirenden Bestandtheil seines geistigen Wesens betrachten zu sehen.

II.

Ueber das Lukas-Evangelium nach seinem Verhältniss zu Marcion und seinem dogmatischen Charakter,

mit besonderer Beziehung auf die kritischen Untersuchungen F. Ch. Baur's und A. Ritschl's.

Von

Dr. Volckmar in Fulda.

(Fortsetzung und Schluss.)

---

2) Bei Marcion fehlte Mehreres in dem Abschnitt (Luk. 11, 29 ff.), wo Jesus die Zeichenforderung des Volkes verwirft; nämlich nach den Worten: „euch soll kein Zeichen gegeben werden“

Digitized by Google

alles Folgende, worin vom Zeichen des Jona's und von der Weisheit des Salomon die Rede ist, V. 29—32. Da nun bei Lukas daran eine Spruch-Reihe vom Anzünden des Lichtes allerdings nur sehr äusserlich geknüpft wird, so sieht darin Ritschl ein Zeichen des Sekundären, wogegen beim Wegfallen jener Stelle ein guter Zusammenhang (zwischen V. 29 und V. 33) sich ergebe. „Jesus mache sich nach der Weigerung ein Zeichen zu thun, den Einwurf, dass er sein Licht nicht unter den Scheffel stellen dürfe, um dann in V. 35 den wahren Zweck seiner Thätigkeit auszusprechen. Doch schon Baur erkennt hier an, dass dieser Zusammenhang ein blos gemachter sei und dass nicht mehr Inconvenienz sich finde, wenn die Stelle da sei als wenn sie fehle (S. 399 f. S. 478). Wenn sie aber dennoch „überhaupt ganz das Ansehen einer Interpolation haben" soll, ohne dass auch nur ein Schatten von Grund angegeben wurde, so hat sich uns dies schon verurtheilt. Die Bemerkung, die Parallelstelle bei Matth. habe zu der Einschiebung Veranlassung geben können, sagt auch nichts, weil ja auch der „Urlukas", von Matth. abhängen soll, und derselbe aus diesem die Stelle hätte aufnehmen können, wenn er keine innern, dogmatischen Gründe dagegen hatte. Aber Matth. hat obendrein das Zeichen des Jonas ganz anders gedeutet, und Lukas ist hier gerade von Matthäus unabhängig. Seine Beziehung auf Jonas u. s. w. ist vielmehr eine Ausführung des hier bei Markus (VIII, 12) noch rein vortretenden Grundgedankens: „ihr ungläubiges Geschlecht fordert Zeichen; es soll euch aber keines gegeben werden; und er stand auf und verliess sie", wogegen bei Matthaeus ebenso viel, nein noch mehr Zusammenhanglosigkeit ist, als bei Lukas, so dass weit eher zu fragen wäre, ob nicht vielmehr Matthaeus hier den Lukas zusetzend ausgeschrieben habe. Jedenfalls aber hat Lukas hier wie sonst Reden nur äusserlich zusammengestellt, für die er die Handhabe verloren hat. Marcion dagegen hatte schon in seiner Antipathie gegen das Alte Testament und die Beziehung desselben auf Jesus Grund genug, die Ausführung des Lukas mit der Vergleichung des Jonas und Salomon wegzulassen. Wenn er nun durch dies eigene Bedenken die ursprüngliche Einfachheit wiederherstellte, wie sie hier bei Markus vorliegt, so hat er doch den Schluss desselben nicht, der bei dieser Kürze nothwendig ist, und zeigt so, dass er auch hier nicht den ursprüng-

Digitized by Google

lichen, sondern nur den Lukas-Text, der diesen Schluss durch jene Ausführung ersetzt hatte, vor sich gehabt und nach seiner dogmatischen Tendenz verkürzt hat.

3) In demselben Kapitel (XI) fehlte in der Antipharisäerrede V. 49—51: desshalb sagt die Weisheit Gottes: „ich werde Propheten und Apostel senden und das Blut der Propheten von Anbeginn der Welt, von Abel bis Zacharias soll gerächt werden.“ Dass da bei Lukas kein Zusammenhang sei, will zwar Ritschl haben, aber schon Baur (S. 400) kann diess nicht zugeben: er findet darin nur eine „entbehrliche“ aber nicht störende Ausführung. Dagegen sollen wir doch eine Interpolation haben — wieder ohne allen Grund. Als wenn nicht auch bei Matthäus dieselbe Zusammenstellung sich fände! Dass aber die σοφία bei Lukas nichts als Jesus selbst sei, wie bei Matth. 23, 34. Jesus von sich selbst rede, ist blose Behauptung. Umgekehrt könnte man sagen: Matthäus hat den seltsamen Ausdruck des Lukas offenbar nur verdeutlichen wollen. Marcion's Grund aber zur Weglassung kann derselbe Gegensatz gegen das Alte Testament und die alttestamentlichen Personen hier sein, wie sonst.

4) Dagegen soll nun Kapitel XII, 6. 7. der Spruch vom Sperling und dem Haar, das nicht ohne Gottes Willen vom Haupt fällt, nicht blos entbehrlich, sondern ein den Zusammenhang störendes Einschiebsel sein, durch dessen Weglassung, wie bei Marcion, erst der natürliche Zusammenhang herauskomme (S. 401). Allerdings findet sich hier keine streng logische Einheit, sondern der Gedanke der ganzen Spruchreihe: „fürchtet euch blos vor Gott, nicht vor Menschen“ geht in den über: „vertrauet auf Gott, auf den allmächtigen Gott, der auch für die Sperlinge sorgt und die Haare zählt, während ihr doch mehr seid.“ Doch soll damit so viel zusammen gesagt sein: „die Menschen können nur wenig thun, Gott aber ist der Herr über Alles.“ Logische Strenge in Spruchverbindungen fehlt hundertmal auch in dem „ursprünglichen“ Matthäus, so wie auch in den Reden des vierten Ev., und Marcion kann hier recht wohl erst nachher sich veranlasst gesehen haben, durch Weglassen zu bessern; obwohl auch nichts dagegen spricht, dass wir hier bei Marcion einen ältern Text haben, als unsere gewöhnlichen Lukascodd. darbieten.

Digitized by Google

5) Kapitel XIII, 28—30 hat Marcion in der Rede, dass Viele nicht in das Himmelreich kommen würden, nicht die Worte: „ihr Thäter der Ungerechtigkeit, ihr werdet Abraham, Isaak und Jakob und alle Propheten im Reiche Gottes sehen, euch aber ausserhalb gestossen, und dagegen werden sie (die Heiden) von allen Enden der Welt Einlass finden, so dass die Ersten die Letzten und umgekehrt sind." Dafür hat er: „ihr werdet alle Gerechten im Reich Gottes sehen, euch aber ausgestossen und ausserhalb gehalten." Das soll nun weit passender sein (S. 402); den Thätern der Ungerechtigkeit ständen „die Gerechten" besser gegenüber als Abraham u. s. w., als wenn diese nicht notorische Beispiele von Gottgenehmheit wären! „Der Gegensatz der Juden und Heiden aber sei hier „noch fremder", als wenn bei dem Hauptgedanken, dass nicht alle gerettet würden, ein besserer Gegensatz folgen könnte. Umgekehrt kann Marcion hier nur wieder wegen seiner Antipathie gegen alttestamentliche Personen, nicht blos statt des Abraham, Isaak und Jakob allgemeiner, so aber nur sehr matt „alle Gerechten" gesetzt, sondern auch schon bei seinem abstrakten Universalismus die ganze Entgegensetzung von Juden und Heiden ungehörig oder anstössig gefunden haben, so dass nun die Rede eigentlich auf nichts hinauskommt, als den Gemeinplatz: „thut Gerechtigkeit, die Ungerechten kommen nicht in den Himmel", was freilich für das Moralisiren Marcion's ebenso passend ist, als für einen echten Pauliner die antithetische Beziehung, dass den Heiden wegen der Schuld der Juden der Vorzug gegeben werde, wie Baur S. 508 selbst erkennt.

6) Wenn dann die dem Lukas eigene Geschichte (XIII, 31—35), dass Herodes Jesu nachstellte, Jesus aber sagt, erst in Jerusalem werde sich sein Schicksal vollenden, woran sich die bekannte rührende Klage: „Jerusalem, Jerusalem, die du tödtest die Propheten", schliesst (V. 34 f.), sammt dieser von Marcion weggelassen ist, und Baur (S. 402) meint, „sie gebe sich von selbst als eine nicht am besten Orte gemachte Interpolation", so hätte er sehr wohl gethan, dies mit einem Wort zu belegen. Die Stellung ist ganz passend zu einer Zeit, wo Jesus auf dem Wege nach Jerusalem war; wenn aber eingeworfen werden sollte, dass Jesus bei Lukas Galiläa schon verlassen habe, so trifft diess nicht diese

Digitized by Google

einzelne Stellung, sondern den ganzen Reisebericht bei Lukas (z. B. XVII, 11) also auch Marcion. Obendrein hat Baur selbst in dem „ich muss wandern" einen Gedanken erkannt, der dem ursprünglichen Verfasser dieses Reiseberichts angehöre. Dabei ist es klar genug, warum Marcion die ganze Stelle weggelassen hat. Dass Jesus den Herodes einen Fuchs genannt habe, war ihm zu kaustisch oder allein zu nichts sagend, das dann Folgende in V. 33 zu dunkel und der Schluss mit der hier offenbarten Liebe, ja Vorliebe zu Jerusalem, und dem Verlangen, sie sollten ihn als König empfangen, zu „judaistisch."

7) „Noch entschiedener" (S. 402) sei der Zusammenhang für Marcion Luc. XVI, 16—18. Und wirklich fehlt es bei Lukas daran, wenn es bei ihm (V. 17) heisst: „Himmel und Erde werden leichter vergehen, als ein Titel des Gesetzes (τοῦ νόμου κεραία)", sofort darauf (V. 18) aber gegen das mosaische Gesetz die Ehe-Auflösung verworfen und auch vorher (V. 16) das Gesetz nur bis Johannes den Täufer reichend dargestellt wird, — wenn nämlich, wie Baur will, das Gesetz in V. 17. „das mosaische Gesetz" in seiner ganzen Ausdehnung und mit allen seinen Ceremonial-Geboten ist. Liesst man nun in V. 17 statt „das Gesetz" — „meine Worte sollen ewig gelten", so passt diess allerdings so gut, dass es Marcion sofort dafür gesetzt hat. Aber es passt dann wieder durchaus nicht der Ausdruck „Titel meiner Worte", (τῶν λόγων μου κεραίαν), als wenn Jesus seine Worte als geschriebenen, die Stelle des Gesetzes vertretenden *codex* fasste. Das that erst das spätere gesetzfeindliche Christenthum des Marcion, ohne dabei den eigentlichen Ursprung des Ausdruckes (τῶν λόγων κεραία) verbergen zu können, wie auch Baur erkennt. Bei Lukas will Jesus dagegen durch die Zusammenstellung sagen: allerdings gilt die Schrift des Alten Testaments, das Buch unter dem Titel, „das Gesetz und die Propheten", mit allen seinen einzelnen Bestimmungen des Opferns, der Beschneidung u. s. f., nur bis Johannes den Täufer, „das Gesetz aber", das eigentliche, sittliche, geistige Gesetz in diesem Codex, welches selbst viele einzelne Bestimmungen des Alten Testaments noch übertrifft und aufhebt, kurz noch strenger als dieses ist, wird und soll nie untergehen. So, so allein ist Sinn da. Die Amphibolie aber im Ausdruck „das Gesetz" und die nahe Aneinanderstellung der Gegensätze kann in jener Zeit der höchsten

Digitized by Google

Discrepanz über die Geltung desselben so wenig auffallen, dass sie vielmehr nur als eine absichtliche gefasst werden kann, und ich wundere mich sehr, wie Baur, der bei Matth. so wiederholt die Bedeutung dieser Gegensätze geltend macht, hier so schnell darüber hinweggehen kann. Bei Matth. findet sich aber sogar dieselbe Amphibolie V, 17. 18, wo die Ewigkeit „des Gesetzes" und jedes Titelchens davon behauptet wird, alsbald darauf aber ausdrückliche Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes, wie z. B. eben in Betreff der Ehe (V. 31) und der Vergeltung (V. 38) aufgehoben werden. Was bei Matth. ganz in der Ordnung gefunden wird, ist es auch bei Lukas, wenn derselbe auch noch kürzer ist. Ja selbst bei uns geht es noch nicht anders, als dass wir „das Gesetz" für ewig erklären, und doch „das Gesetz" im Alten Testament als aufgehoben betrachten. Dazu aber, dass Marcions Ausdruck jedenfalls ein corrupter und rein gemachter ist, kommt noch, dass der Spruch, auf den es bei Marcions Aenderung hinauskommen würde, noch besonders bei Lukas (XXI, 33) vorkommt, während sich doch gerade dieser Evangelist nie wiederholt. Hier zeigt sich also Marcions „Lesart" „noch entschiedener" als ein verunglückter Verbesserungs-Versuch nach einer spätern, einseitigen dogmatischen Tendenz.

8) Nach einem Zwiegespräch mit den Schriftgelehrten und Hohenpriestern über die Macht des Johannes (XX, 1—8) folgt das Gleichniss von den Weingärtnern (V. 9—18), welche ihren Herrn tödten, und darauf der Schluss, (V. 19) „dass die Hohenpriester u. s. w. die Hände an ihn gelegt, aber das Volk gefürchtet hätten", mit dem Zusatz, „denn sie hatten erkannt, dass er die Parabel gegen sie geredet habe". Marcion hatte diesen letzten Zusatz nicht, wie er auch die ganze Parabel von den Weingärtnern nicht hatte, so dass nun der Schluss, dass die Schriftgelehrten sich an ihm hätten vergreifen wollen, an das Zwiegespräch über Johannes den Täufer sich schliesst. Das soll nun das Passendste sein, während der Zusatz „nur störend für den Zusammenhang sei" (S. 403), da er sich nicht auf das Letzte „sie fürchteten das Volk", sondern auf das Vorherige, „sie suchten ihn zu greifen", bezieht. Man sehe, dass dieser Zusatz erst später nach der Einschiebung der Parabel von den Weingärtnern gemacht sei, da in derselben allerdings die Schriftgelehrten und Hohenpriester nicht ausdrücklich bezeichnet waren. Doch in der That ist der bean-

Digitized by Google

standete Zusatz höchstens nur „ungeschickt", wie schon Baur anerkennt, obwohl dennoch Ritschl's Ansicht hier „nicht minder bewährt" sein soll als sonst, und die Ursprünglichkeit des Marcion sogar „schlagend bewiesen". Die ganze Annahme aber beruht nur auf einer wohl übertreibenden Verkennung des Lukas, dessen ἔγνωσαν γὰρ als *plusquamp.* gefasst eine nachträgliche Erklärung giebt, wie sie in allen auch den originalsten Schriftstellern unendlich oft wiederkehrt, (besonders aber auch bei Markus, der namentlich hier XII, 12 ganz dasselbe als Lukas hat), und die zwar eine stylistische Nachlässigkeit, aber ganz natürlich ist. Dagegen ist es noch die grosse Frage, ob denn wirklich der Schluss „sie wollten Hand an ihn legen" an etwas anderes als an die harten, Vernichtung drohenden Worte am Ende der Parabel passt; das Zwiegespräch über den Täufer liess die Gegner nur verstummen, schloss aber nicht erbitternd und Zorn entflammend. Ausserdem käme die „Furcht vor dem Volk" in V. 19 dicht nach V. 6 zu gehäuft vor und das Attentat eben danach wäre sogar widersinnig. Nein hier ist es „nicht minder bewährt, als sonst, dass die Parabel von den Weingärtnern" (die auch Markus und Matthäus in derselben Reihe hat), nur aus dem nahe liegenden dogmatischen Grunde, dass darin Christus als besonderer Herr der Juden erscheint, absichtlich weggelassen, so aber der Zusammenhang gestört ist.

9) Dagegen hat Marcion durch die Weglassung des V. 18 in C. XXI. wirklich den entschieden bessern Sinn. Wenn da (V. 16 f.) angekündigt wird, die Jünger würden viel zu leiden haben, „sie würden eingekerkert und Einige dem Tod überliefert, und von Allen gehasst werden um seines Namens willen", und Lukas dann fortfährt (V. 18), „und es wird kein Haar von eurem Haupte fallen", (V. 19) „und beim Ausharren werdet ihr eure Seelen retten", so scheint diess (V. 18) dem ganzen Zusammenhang absolut zu widersprechen. Zwar kann das καὶ im Anfang von V. 18 nicht stören, es heisst hundertmal namentlich bei den Hellenisten „und doch" (s. Hermann ed. Viger. p. 521), aber wenn καὶ θανατώσουσιν (τινὰς) ἐξ ὑμῶν vorangeht, so ist doch nicht abzusehen, wie dabei noch die Rede davon sein kann, dass ihnen kein Haar gekrümmt werden sollte. Meyer hat vergeblich damit helfen wollen, dass diess hier auf die innere Unverletzlichkeit gehen solle, auf die Erhaltung der geistigen Persönlich-

Digitized by Google

keit im ewigen Leben (V. 19). Diess ist schon misslich an sich und noch mehr Act. 27, 34 gegenüber, wo dasselbe Trostwort im Munde des Paulus vorkommt und auf leibliche Erhaltung geht. Die andern Interpreten wissen gar nicht zu helfen, und so scheint die Lesart Marcions, gleich der bei Markus und Matthäus, d. h. ohne dies Trostwort, entschieden die passende und allein richtige. Nur muss doch derjenige, der das ursprüngliche Evangelium, wie es schon bei Markus und Matthäus vorliegt, in dieser Weise interpolirte, irgend einen Sinn mit dieser Einfügung verknüpft haben, und das θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν steht doch zu nah, um es übersehen oder vergessen zu können. Aber heisst denn θανατόω nothwendig tödten oder nicht auch zum Tod verurtheilen, dem Tod überliefern? Wie schon sonst, so lässt es sich auch in den Evangelien manchmal so fassen. Es wäre dann wirklich zugesichert, dass die Jünger auch vor der grössten Todesgefahr nicht zittern sollten, sie würden auch darin Rettung, im Ausharren aber das ewige Leben sicher finden. Ist es nun nicht zugleich, als wenn hier das Schicksal des Apostels Paulus verkündigt würde, der so oft in grösster Todesgefahr war und immer Rettung fand, ja als wenn nur seine eigenen Worte 2 Cor. 6, 9 wiedergegeben wären: „wir sind wie Sterbende und siehe, wir leben“? Jedenfalls aber hat das Vorausgehende „seid nicht besorgt vor Gericht, ich werde euch helfen und vertheidigen“, den Trieb dazu gegeben, auch bei den folgenden Lebensgefahren einen ähnlichen Trost zu geben. In den ursprünglichen Text gehört freilich dies Trostwort nicht, aber ebensowohl wie von einem Späteren könnte schon vom Verfasser des „ursprünglichen“ Lukas-Evangeliums mit jener paulinischen Beziehung und aus diesem Grund der Zusatz gemacht sein, den dann Marcion als zu unpassend wieder entfernt hat; er würde dann nur das Ursprüngliche (zwar sehr wohlfeil, aber doch) wieder hergestellt haben. Von einem Beweis aber, dass Lukas gerade von Marcions Text abhängig sei, geschweige denn von einem „schlagenden“, wie Baur in den beiden letzten Fällen annehmen will, kann doch keinenfalls die Rede sein. Warum nicht von Matthäus oder Markus? Es bleibt also nur möglich, dass die Stelle in den ältern *codd.* des Lukas, wie in dem, den Marcion benutzt und sonst decurtirt und umgeändert hat, noch gefehlt habe.

10) Lukas XX, 37 f. wo Moses als den Herrn einen Gott Abra-

Digitized by Google

hams, Isaaks und Jakobs nennend von Jesus aufgeführt wird, was Marcion aus bekannten Gründen nicht stehen lassen konnte, will Ritschl bei der Auslassung auch erst den bessern Sinn finden. Aber schon Baur erkennt an, dass hier mit „nicht sehr stichhaltigen Subtilitäten" gegen Lukas gestritten werde (S. 404).

11) Um so sicherer und „so bestimmt wie Etwas" (S. 410) soll nun die Geschichte vom Einzug in Jerusalem XIX. 28 ff., die Marcion nicht hat, nicht in das ursprüngliche Lukas-Evangelium gehören. Ihr widerspreche geradezu die vorangestellte Parabel von dem grossen Herrn, der in ein fernes Land zog, um sich ein Königreich zu nehmen, dann aber zurückkehrte und sowohl strenge Rechenschaft über die seinen „Knechten anvertrauten Pfunde forderte, als er die, die ihn nicht zum König hatten haben wollen, sondern ihn hassten, niederhauen liess (V. 12—27). Wirklich heisst es auch vorher (V. 11) ausdrücklich, Jesus habe diese Parabel „bei der Annäherung an Jerusalem wegen der Meinung Einiger, dass das Reich Gottes sofort erscheinen werde, gesprochen;" sie ist also mit deutlicher antithetischer Beziehung auf den folgenden Einzug in Jerusalem diesem Stück des Evangeliums vorangestellt. Ebenso deutlich lehrt sie, Christus werde erst nach langer Entfernung in ein fernes Land (in den Himmel) als König zurückkehren und dann Gericht über Freund und Feind halten (das Weltgericht bei seiner Zukunft in Herrlichkeit) [1]), während in der Geschichte vom Einzug in Jerusalem deutlich die Absicht Jesu hervortrete, als König der Juden aufzutreten (S. 408), oder mit andern Worten (S. 497) das Himmelreich schon in der Gegenwart zu eröffnen. Endlich (S. 409) erscheine Jesus beim Einzug in Jerusalem als sanftmüthiger König, in der Parabel als harter Herr. Kurz durch die Parabel leuchte deutlich »die Absicht des Evangelisten hervor, der Einzugsscene in seiner Darstellung keine Stelle einzuräumen, sondern Jesum in entgegengesetzter Weise auftreten zu lassen«.

Allerdings konnte die Einzugsscene jenen Schein erregen, als wenn Jesus als jüdischer König hätte auftreten wollen, oder als wenn

1) Das ist der kurze und in sich einige Sinn der Parabel und es ist daher kein Grund, mit Strauss und Ritschl anzunehmen, sie sei aus zweien combinirt.

Digitized by Google

das Reich Gottes schon jetzt — in jüdischer Weise — beginnen solle, — aber auch nur den Schein. Und diesen hat der Evangelist, der jene Parabel vorangestellt hat, ebendadurch vermeiden, die Einzugsscene im Voraus unanstössig machen wollen. Ein eigentlicher Widerspruch ist aber nicht zwischen Beidem. Bei dem Einzug will oder soll zwar Christus im Sinne des Erzählers messiaswürdig in Jerusalem als der Friedefürst einziehen, und so auch als der sanfte König der nicht hoch zu Ross sitzt, sondern — gemäss Zacharias — auf dem friedlichen Esel einzieht. Dagegen streitet aber nicht, dass er bei seinem (spätern) Kommen zum Weltgericht dann auch ein gerechter, ja »strengere« Richter ist über die, die sein Pfund nicht treulich verwalteten, oder gar seine Feinde waren. Und ebensowenig kann von der Absicht die Rede sein, dass Jesus wirklich hier schon als der König des Volkes Gottes, als König im Reich Gottes habe auftreten wollen. Im Sinn des Evangelisten und im ganzen Evangelium weiss ja Jesus längst voraus, dass er in Jerusalem vielmehr seinen Tod, ja den Tod des Sclaven finden werde, was hier Baur ganz übersieht. Nur für den, der diess übersah, der an dem Stück in seiner Vereinzelung haftete, konnte der falsche Schein entstehen und der Trieb kommen, denselben noch ausdrücklich aufzuheben, wie durch jene Parabel. Sie hebt also keinenfalls den messianischen Einzug selbst auf, sondern setzt nur das Dasein dieser Erzählung voraus, wie Baur selbst erkennen muss.

Aber selbst dann, wenn sie wiederspräche, würden wir nur zu sagen haben, hier hat ein Späterer seine Bedenken geäussert. Denn irgendwie muss doch Christus in Zion einziehen und wenn er diess für den Evangelisten dem Alten Testament gemäss thut, wenn derselbe in diesem Einzug Christi in Zion nicht bloss eine Erfüllung dessen, was sich für den wahren Messias schickte, sieht, sondern auch ein Abbild seines einst kommenden Einzugs in sein wahres Reich, in das Neue Jerusalem, so ist darin nicht entfernt ein Grund gegen die Ursprünglichkeit des Stückes.

Nur ein so weit entschiedener Anti-Judaist, wie Marcion, konnte an dieser feierlichen, wenn auch nur typischen Scene einen absoluten Anstoss nehmen und sie ganz vertilgen. Dagegen gehört sie, „so bestimmt wie etwas", in das ursprüngliche Evangelium, (wie sie auch bei Matthäus und Marcus sich findet), und gerade auch in das

Digitized by Google

Evangelium, welches eben dessbalb zur Verhütung jedes Anstosses dabei die Parabel vorangestellt hat. Und wenn Marcion diese aufgenommen hat und das, worauf sie gemünzt war, nicht, so zeigt er nur, dass er aus ultra-paulinischen Rücksichten zu weit gegangen ist, und verräth nur abermals, dass seine Grundlage nichts anders, als unser Lukas-Evangelium war.

Auch in den folgenden kleineren Abweichungen will Baur, wenn er sie auch nicht in der Reihe der vorher erwähnten Stellen aufführt, auf die er mit Ritschl das grösste Gewicht legt, die Ursprünglichkeit auf Marcion's Seite deutlich sein lassen.

12) In der Erzählung Luk. XIII, 19 ff., dass einst die Mutter und die Brüder Jesu zu ihm gekommen seien, um ihn zu suchen (V. 19.), was dann Jesu gemeldet wird (V. 20.), dass er aber dann seine Anhänger für seine wahren Verwandten erklärt habe (v. 20. 21.), fehlt bei Marcion der direkt erzählende Anfang (V. 19.), wogegen er (in V. 20.) den fragenden Ausruf hat: „Wer ist meine Mutter und meine Brüder?" mit dem bei Matthäus und Markus die schliessliche Erklärung Jesu vorbereitet und hervorgehoben wird, der aber bei Lukas fehlt. S. 410 sagt nun Baur, diese Abweichung biete „kein sehr bedeutendes Moment" — nämlich zur Entscheidung der Ursprünglichkeit dar, und es sei nun kein Grund vorhanden, warum es nicht bei Lukas ursprünglich so geheissen haben sollte, als Marcion las. Allerdings, aber ebenso wenig ist ein Grund da, warum nicht unsere Lesart bei Lukas die ursprüngliche gewesen sein, und Marcion daran geändert haben sollte. Objektiv betrachtet und im Verhältniss zu der sichtlich ursprünglichen Darstellung bei Matthäus XII, 46 ff. und Markus III, 31 ff. sind beide Texte sekundäre: das Fehlen des Anfangs bei Marcion ist unnatürlich und hart, und das Fehlen der Frage bei Lukas ist matt, wenn auch beides nicht nöthig schien. Welche von beiden Abweichungen vom ursprünglichen Text die ältere sei, lässt sich, diese Stelle allein in's Auge gefasst, nicht bestimmen. Um so auffallender ist es, wenn Baur hinterher S. 426 auf einmal die marcionitische Lesart „unstreitig" die richtigere sein lässt. Warum? wird mit keinem Wort angegeben; das wenigstens, dass schon Matthäus und Markus jene von Lukas ausgelassene Frage geben, kann doch nicht beweisen, dass nicht schon der „Urlukas" dieselbe für unnöthig gehalten habe; derselbe soll ja nach Baur's Uebertreibung

Digitized by Google

bisweilen sogar die Absicht haben, am ursprünglichen Evangelium zu ändern, blos um ein anderes Evangelium als das frühere herauszubekommen. Ausserdem aber weicht ja auch Marcion von Matthäus (und Markus), also dem angenommenen Ursprünglichen ab. Endlich aber soll es nach Baur (S. 507.) „keinem Zweifel unterliegen," dass die „Abänderung" in unserem Lukas-Text aus einer dogmatischen, und zwar specifisch antimarcionitischen Tendenz entstanden sei. „Da die Frage: „wer ist meine Mutter u. s. w.?" Matth. XII, 46. [und Mark. III, 33.] unangefochten stehen geblieben ist, so kann ihre Weglassung aus unserem Evangelium ihren Grund nur darin haben, dass die desselben sich bedienenden Marcioniten aus dieser Stelle gerade ihre doketische Lehre von der Person Christi zu beweisen suchten." Es ist aber nicht möglich etwas anderes zu schliessen als dieses: da jene Frage auch bei Matthäus (und Markus) steht, ohne dass diese damit einen doketischen, marcionitischen Sinn verbunden hätten, desshalb braucht auch ihre Weglassung bei Lukas nicht antidoketisch und antimarcionitisch zu sein. Und umgekehrt, eben weil der Anfang der Erzählung, wo das Evangelium angiebt, „die Mutter und die Brüder Jesu seien gekommen," also direkt lehrt, Jesus habe solche Bluts-Verwandte gehabt, der Lehre Marcion's, dass Christus direkt vom Himmel gekommen sei, geradezu widersprach, — eben desshalb hat ein Gnostiker diesen Vers vertilgen müssen; und weil dagegen die Frage: „wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?" beim Fehlen jeder entgegengesetzten Notiz so gedeutet werden konnte, Jesus habe nicht blos keinen Werth auf die Bluts-Verwandtschaft gelegt, sondern geradezu geläugnet, dass er eine Mutter u. s. w. habe, eben desshalb hat Marcion dieselbe aus dem Matthäus- oder Markus-Evangelium in seinen Text einzufügen die stärkste Veranlassung gehabt.

13) Luk. XXIV, 25 ff., in der bei diesem Evangelium allein vorkommenden Erzählung, sagt der Auferstandene zu den Jüngern von Emmaus: „o ihr Unverständigen, dass ihr nicht Allem glaubt, was die Propheten gesagt haben! Musste nicht Christus solches Alles leiden? Und er fing von Moses und allen Propheten an, und legte ihnen das über ihn in der ganzen Schrift Enthaltene aus!" Dass dieser letzte Vers (V. 27) bei Marcion fehlte, ist zwar nur aus Tertullian's Schweigen zu schliessen, aber an sich wahrscheinlich genug,

Digitized by Google

wie auch Baur S. 510 anerkennt. Jedenfalls aber las er vorher statt: „was die Propheten gesagt haben" (ἐλάλησαν), diess: „was er (sc. Christus selbst) gesagt hat" (ἐλάλησεν). So verwandt sind beide Texte. Auch da soll nun Marcion „unstreitig" die ursprüngliche Lesart haben, sagt Baur S. 426, jedoch abermals ohne einen Grund anzugeben. Unstreitig vielmehr, kann man sagen, hat Marcion auch hier nicht die alttestamentlichen Propheten stehen lassen, es aber auch nicht vermeiden können, dem Stehengelassenen mit der Aenderung und der zugehörigen Auslassung zu widerstreiten. Oder sollten wirklich die Worte: diess musste des Menschensohn Alles leiden, eine andere Beziehung haben können, als auf den im A. T. schon beschlossenen Willen Gottes?

14) Ebenso grundlos steht die Behauptung da, in den Worten Luk. 10, 22.: „keiner weiss (οὐδεὶς γινώσκει) wer der Vater ist, als der Sohn u. s. f.," sei die Lesart Marcion's: „keiner wusste (οὐδεὶς ἔγνω)" die richtige (S. 426. 507); warum? ist um so weniger ersichtlich, als auch bei Matthäus das Präsens einzige Lesart ist. Baur erkennt selbst mit Schwegler, dass der Aorist der marcionitischen Lehre vom unbekannten Gott entsprach (S. 508); und wenn er nun in dem Präsens eine antimarcionitische Tendenz finden will, warum nicht umgekehrt im Aorist eine Aenderung aus marcionitischen Interessen? Man kann aber geradezu erklären, der Aorist hat nur in dem gnostischen Systeme Marcion's einen Sinn, für die einfache und ungezwungene Anschauung der urchristlichen Zeit dagegen nur das Präsens oder das Perfektum.

Ausser diesen Text-Differenzen, die durch ausdrückliche Zeugnisse als sicher sich ergeben, soll endlich auch noch in einigen Stellen, über deren Vorkommen bei Marcion Tertullian schweigt, und das daher auch beanstandet wird, der bessere Zusammenhang auf Seite Marcion's sein. Prüfen wir auch diese, obwohl Baur hier selbst nur von „Wahrscheinlichkeit" des Fehlens redet, und das Unsichere jedes Urtheils anerkennt, um auch keinen Schein undurchdrungen stehen zu lassen.

1) „Sehr wahrscheinlich" (S. 410) soll das Stück IV, 38 f., wo Jesus Petri Schwiegerin heilt, im „ursprünglichen Lukas-Evangelium" gefehlt haben. Jesus trete ohne Begleitung in das Haus, und doch heisse es, die geheilte Frau diente „ihnen" (αὐτοῖς). Das sei ganz

Digitized by Google

„unverständlich" und ungehörig, das Stück sei erst aus Matth. VIII, 15 f. unverändert aufgenommen. Allerdings hat Matthäus wenigstens diess gerade so: „sie diente ihnen," d. h. aber nur, er ist hier gerade so ungehörig, da Jesus auch bei ihm ohne Begleitung in das Haus geht. Erst das Evangelium nach Markus hat hier das Gehörige und Entsprechende, dass Jesus mit den vorher gewählten vier Jüngern in das Haus des einen eintritt, was Lukas, und zwar schon der „Urlukas," desswegen nicht beibehalten konnte, weil er diese Jünger erst nachher beruft (V, 1 ff.). Uebrigens liegt dabei nicht einmal absoluter Widersinn vor, da das „ihnen" nicht nothwendig auf diese Jünger gehen muss, sondern auf die Angehörigen, die bei Lukas Jesus über die Kranke fragen. Wenn aber auch Lukas hier nicht das Ursprüngliche hat, folgt daraus, dass des Marcion's Text, weil er das ganze Stück nicht haben soll, ursprünglicher ist? Es gehörte ja laut Matthäus (und Markus) in das ursprüngliche Evangelium.

2) Auch V. 29 f. in Kap. 7 nach der Rede Jesu über Johannes den Täufer soll „sehr unpassend" stehen, und „möge nicht zum ursprünglichen Zusammenhang gehört haben" (S. 410). Aber auch V. 31—35 haben dann gefehlt, wenn Tertullian's Schweigen entscheiden soll, ja um so wahrscheinlicher, als Jesus darin als *ἄνθρωπος ἐσθίων*, ja *φάγος* und *πίνων* vorkommt, was für Marcion's moralisch-rigoristisches System allzuanstössig sein musste, Baur aber sich verschweigt. Doch muss er selbst S. 463 anerkennen, dass die ganze Strafrede an das Volk in den Zusammenhang bei Lukas sehr wohl passe, ja Baur erheischt sie dafür. Wenn er daher nur Vers 29. 30., die ihm „nicht ganz klar" sind, weghaben will ohne mehr äussern Grund, so ist diess reine Willkür, und es kommt so heraus, als ob der Marcion's-Text mit Gewalt dadurch zu dem ursprünglicheren gemacht werden sollte, dass alles mögliche Unpassende und Zusammenhangslose aus ihm entfernt wird. Es ist aber in der ganzen Stelle bei Lukas nichts unklar, als alle bisherigen Interpreten, und so auch noch Baur, weil sie den Lukas nicht zunächst sich selbst erklären lassen, sondern in Gedanken immer den Matthäus voraussetzen. Nein, V. 29—30 ist absolut unzertrennlich von V. 31—35, und ebenso ist Alles in der Ordnung, wenn nur nicht gegen Lukas Willen die Verse 31—35 als Worte Jesu gefasst werden. Die Rede Jesu schliesst vielmehr nach Lukas schon V. 28, und ganz entsprechend;

Digitized by Google

V. 29—35 dagegen zusammen ist nichts als eine Anmerkung des Evangelisten, und zwar desselben Evangelisten nach Sinn und Sprache, der auch die Rede Jesu über den Täufer verfasst hat, d. h. sie gehört so sicher wie etwas zu dem ursprünglichen Lukas-Evangelium, und wenn sie Marcion nicht hat, so ist das nur wieder recht handgreiflich eine absichtliche Auslassung oder die Folge seiner bestimmten, einseitigen theologisch-ethischen Tendenz.

3) Wenn endlich noch Luk. 19, 9., wo Jesus den Zachäus „auch einen Sohn Abrahams" nennt, bei Marcion fehlen, und auch ungehörig sein soll, wie Ritschl behauptet, so hat schon Baur dessen ganzes Räsonnement darüber als spitzfindig und verfehlt erklärt (S. 403 f.); obendrein ist der Schluss aus Tertullian's Schweigen wieder zu unsicher, wenn auch aus innern Gründen die Auslassung auch dieser Beziehung auf Abraham wahrscheinlich genug ist.

Das sind nun alle Textesdifferenzen, in denen Ritschl bei Marcion allein Zusammenhang oder doch einen bessern Zusammenhang, und so die grössere Ursprünglichkeit gefunden haben will. Baur hat selbst davon schon einen guten Theil als nichts beweisend, die Urtheile und Schlüsse Ritschl's als unsicher oder verfehlt abgeschnitten, so in Betreff Luk. IV, 16 ff., XI, 29 ff. (bei Marcion ebenso unpassend als bei Lukas) XI, 49 ff. (Lukas nicht unpassend) XX, 37 ff. (Lukas ganz passend und ächt paulinisch) VII, 31—35. (Lukas ganz gehörig) XIX, 9. (desgleichen.) Aber was ist das Resultat über die Stellen, wo auch Baur „unstreitig," „ohne Zweifel" „offenbar," „so sicher wie etwas," „sich von selbst verstehend" die Ursprünglichkeit auf Marcions Seite sein lassen will?

Es lässt sich nicht läugnen, Baur ist hierbei noch nicht tief und scharf genug auf das Vorliegende eingegangen, und hat wiederholt nur behauptet, wo das Gegentheil mindestens gerade so gerechtfertigt ist. Unter allen sind es nur zwei Stellen, in denen Marcions Text einen bessern Zusammenhang bietet als Lukas, ohne dass man dabei sagen könnte, die betreffenden Auslassungen hätten ein dogmatisches Motiv gehabt, XII, 6 f. die Verwebung des Spruches vom Vertrauen in einen Abschnitt, der von der Furcht vor Gott handelt, und XXI, 18: die Einschiebung des Spruches, dass kein Haar vom Kopf fallen solle, in eine Ankündigung von tödtlichen Gefahren. Diese Verse

Digitized by Google

können daher in dem ursprünglichen Lukas-Text, in dem Codex, den Marcion gebrauchte, gefehlt haben. Doch ist es auch, wie gleich bemerkt, ebenso möglich, dass sie eben, weil sie unpassend schienen, von dem späteren Verbesserer ausgestossen sind, und Baur's Instanz dagegen (S. 404 f.), dass man damit ein „kritisches Verfahren" in eine Zeit verlegen würde, wo die Kritik noch nicht zu Hause sei, sagt gewiss zu viel. Denn eine solche reinsachliche Beurtheilung, ob ein vorliegender und nicht als bindend anerkannter Text passend oder unpassend sei, kann zu allen Zeiten Statt finden, und ein solches „kritisches" Verfahren, ein solches Streben, das Frühere zu verbessern, liegt bei zweien unserer Synoptiker (um vom vierten Evangelium hier ganz zu schweigen) nach Baur selbst unzählige Male evident vor, sei es nun mit mehr oder weniger Glück. Keinenfalls aber ist die in unserem Lukas-Evangelium stehende Text-Erweiterung so sinnlos, dass sie nicht schon vom ursprünglichen Verfasser, d. h. von diesem Bearbeiter und Ergänzer des frühern Evangeliums (nach Matthäus oder Markus) herrühren könnte.

Ausserdem bietet Marcion noch an einer Stelle durch den fragenden Ausruf in Kap. XIII, 20. etwas Ursprüngliches, was nicht Lukas, sondern nur noch Markus und Matthäus haben, aber doch auch nicht ganz das Ursprüngliche, sondern Marcion hat hier nur den Lukas aus Matthäus oder Markus ergänzt. In andern Stellen ist Lukas Text entweder ebenso passend und zusammenhängend, als der bei Marcion vorauszusetzende (wie XI, 49 ff. XIII, 31 ff. XX, 37.), oder doch nicht mehr ohne Zusammenhang als der des Marcion (wie IV, 16 ff. 31 ff.), aber auch nicht in einer einzigen könnte Lukas Text allein oder nur besonders aus Marcions Text erklärt werden. Im Gegentheil in den meisten, selbst der Stellen, die von Ritschl und Baur als für Marcion entscheidend angeführt werden, und zum Theil selbst den Schein davon haben, ergiebt sich näher zugesehen Lukas nicht blos als die ursprünglichere Bearbeitung des frühern Evangeliums (nach Matthäus oder Markus), sondern auch gerade als die Grundlage für den corrumpirten Text des Marcion. Und wäre diess nur in einer einzigen Differenz evident, wie es unter den bisher geprüften, hinsichtlich der Stellung der Stücke IV, 16 ff. 31 ff. absolut der Fall ist, so würde schon alles Andere danach zu beurtheilen sein. Aber hier schon ist noch mehr als eine Stelle entscheidend, XI, 29 ff. XIX,

Digitized by Google

28 ff. XX, 1 ff. (VII, 29—35., wenn die Stelle bei Marcion fehlte), um von blos Wahrscheinlichem nichts abhängig zu machen.

II. In allen übrigen Differenzen bescheiden sich selbst Ritschl und Baur, auch nur einen Schein der grösseren Ursprünglichkeit auf Marcions Seite zu finden. Nur soll auch hier wenigstens kein Grund dagegen vortreten (S. 404 ff.). Doch auch diess bestätigt sich nicht. Es kommt aber hier noch das weitere Moment hinzu, dass diese Differenzen im Besondern die Auslassungen Marcions nicht aus dogmatischen Tendenzen abgeleitet werden könnten. Dass diess nun nicht wahr ist, hat schon die Prüfung der ersten Reihe derselben ergeben, und wir haben nun noch die übrigen Differenzen darauf anzusehen.

1) Gleich der Anfang des marcionitischen Evangeliums: „Im 15ten Jahre des Kaisers Tiberius kam Jesus herab nach Kapernaum," wo er einen Dämon austreibt, der ihn erkennt und fürchtet, dann nach Nazareth u. s. w.," ist ein unwidersprechlicher Beweis dafür, dass Marcion's Text wesentlich in einer Verstümmelung unseres Lukas-Evangeliums besteht, die in der gnostischen Tendenz ihren Grund hat, und dadurch sogar mit Nothwendigkeit herbeigeführt wurde. Auch Baur (S. 405 ff.) erkennt darin „den scheinbarsten Beweis für die Verstümmelungs-Hypothese," den Ritschl sehr mit Unrecht umgangen habe, da ja hier sein eigener Kanon gegen ihn zu streiten scheine. Aber das soll auch nur Schein sein, und Baur glaubt auch diesen Anfang so erklären zu können, dass er recht wohl der ursprüngliche sein könne. Allerdings sind die bisherigen Instanzen dagegen wesentlich von unkritischen Voraussetzungen abhängig gewesen. Im Besondern ist es ganz irrelevant, dass bei Marcion die Geschichte von der Geburt Christi fehlte, wie sie Lukas hat (Kap. I. und II.). Ein älterer Evangelist braucht sie noch nicht gekannt zu haben, und sie kann erst später zum Evangelium hinzugekommen sein, wie sie ja auch Markus noch nicht hat. Aber etwas ganz Anderes ist es a) mit dem Uebrigen, was Marcion nicht bietet.

Gehört denn die Ankündigung des grossen Kommenden durch Johannes den Täufer, der ihm mit der Taufe zur Busse wirklich die Wege bereitet hat, gehört die feierliche Weihe Christi durch die Taufe und bei derselben nicht in das ursprüngliche Evangelium, um von der Versuchung hier Nichts zu reden? Baur will es aus der

Digitized by Google

paulinischen Richtung des Verfassers des Marcion-Textes, die „die Wirksamkeit Jesu aus dem Gesichtspunkt ihrer universellen, über das Judenthum hinausstrebenden Bestimmung auffasste," erklären, dass er „Alles, was die Tradition dem ersten bedeutungsvollen Auftreten in Kapernaum vorangehen liess, überspringe, indem der Verfasser Jesum gleich in seiner ganzen Grösse und Göttlichkeit erscheinen lassen wolle," wobei „die nähere geschichtliche Motivirung ihm ganz unwesentlich wurde." Von einer nähern geschichtlichen Motivirung aber kann doch keine Rede sein, oder wie ist denn durch die Versuchung, die Taufe, das Auftreten des Täufers das Folgende motivirt, im Besondern jenes Auftreten in Kapernaum? Vielmehr erscheint schon in diesen Stücken Christus nur auch in seiner Grösse und Göttlichkeit. Oder kündigt der Täufer den Kommenden nicht als den unendlich Höhern an, erklärt bei der Taufe nicht Gott selbst seine Göttlichkeit, zeigt er sich bei der Versuchung nicht in seiner ganzen Hoheit und messiaswürdig? Es muss also schon einen andern Grund haben, warum diese Erzählungen bei Marcion fehlten. An der Geschichtlichkeit aber z. B. des Auftretens des Johannes, seiner Taufe zur Busse, seiner Bedeutung für das Christenthum soll doch wohl nicht gezweifelt werden, und wirklich soll auch nach Baur Marcion das Dasein dieser Erzählungen, diesen wirklichen Anfang des Evangeliums gekannt haben. Nur soll ihm dieser Theil des Evangeliums durch die „Tradition" bekannt gewesen sein. Aber auf den Grund wovon? Er nimmt ja als evident selbst an (S. 428 ff.), dass auch der Verfasser des Marcion-Textes wesentlich und überall von einem früheren schriftlichen Evangelium abhänge, nämlich wie er im Besondern will, von unserem Matthäus-Evangelium — warum nun nicht auch hier [1])? Aber wäre ihm auch das Evangelium hierbei nur mündlich bekannt gewesen, jedenfalls erkennt Baur mit dem Angegebenen selbst an, dass der Anfang bei Marcion nicht der

1) Wirklich sagt Baur nur in Verlegenheit, hier nicht dasselbe als sonst, da Matthäus gerade die Erzählung von dem bedeutungsvollen Vorgang in Kapernaum, womit Marcion sein Evangelium beginnt, gar nicht hat, der „Urlukas" also gerade aus Matthäus, worauf sich Baur einmal beschränkt hat, nie zu seinem Anfang kommen konnte, wohl aber, wenn nicht aus unserem Lukas (IV, 31.), doch aus Markus (I, 21 ff.)

Digitized by Google

ursprüngliche ist, dass er einen andern, einen wirklichen Anfang voraussetzt, sei es nun in der einfacheren Weise wie bei Markus, dass mit dem Auftreten des Täufers, oder dass wie bei Lukas und Matthäus mit der Geburt Christi begonnen wurde, jedenfalls hat der Verfasser des Marcion-Textes nach Baur selbst von dem ursprünglichen Evangelium den Anfang in Folge einer besondern dogmatischen Richtung mit Bewusstsein und Absicht abgeschnitten. Die „Verstümmelung" ist also hier keine „Hypothese" mehr, sondern auch für Baur unwidersprechliche Thatsache, wenn die Absicht dabei auch keine dolose war, und wenn auch dabei, diess allein in's Auge gefasst, noch möglich bleibt, dass diess, obschon selbst sekundäre Evangelium vom Verfasser unseres Lukas-Evangeliums nach den andern Evangelien wieder ergänzt und so wieder hergestellt wäre.

Aber ist denn die dogmatische Richtung, die in diesem „abgerissenen, schroffen Anfang des Evangeliums," wie Baur selbst erkennt, vortritt, die ächt paulinische, wie er will? Allerdings strebt der Paulinismus, der die Bestimmung des Christenthums universal fasst, über das Judenthum hinaus, aber er hebt doch nicht jede Verbindung damit auf. Und so muss sich auch Baur hinterher (S. 428) selbst gestehen, dass durch jenen „abgerissenen Anfang" der Verfasser „wie absichtlich jede nähere" — nein überhaupt jede „Anknüpfung an das Judenthum von sich ferne halte," d. h. sie abschneide, und dass eine solche Tendenz weit über Paulus (vgl. z. B. Gal. 4, 4.) hinaustrete. Wer auch an der Ankündigung und der Weihe Christi durch den Täufer Anstoss nehmen konnte, blos weil Johannes noch innerhalb des Judenthums steht, der ist kein Paulincr im ächten, alten Sinn, der wird durch einen ganz andern, weit spätern und einseitigen, durch einen specifisch-gnostischen, und zwar im Besondern gerade marcionitischen Paulinismus beherrscht. Nur ein Gnostiker, wie Cerdo oder Marcion, hat sich so gewaltsam auch am Geschichtlichsten, an der Geschichte selbst vergreifen können, nur ein solcher kann den Christus so abstrakt himmlisch haben wollen, dass er jeden Gedanken an eine irdische Geburt und an die Verbindung mit einem Juden abschnitt. Wenn also irgend, so haben wir in diesem absichtlichen Unterdrücken des wirklichen Anfangs des Evangeliums, in diesem Zerreissen jedes geschichtlichen Zusammenhanges eine evidente That rein gnostischer Tendenz. Diess zeigt sich auch

Digitized by Google

noch weiter in dem, was nun Marcion vom ursprünglichen Evangelium stehen gelassen hat.

Der auffallende Anfang: »Im 15ten Jahr des Tiberius kam Jesus herab nach Kapernaum,« hat allerdings seinen Sinn in einem gnostischen System, wie in dem Marcion's, worin Christus (Gott) unmittelbar vom Himmel herab kommt, um die Menschen zu erlösen, aber auch nur diesen Sinn, und vergeblich bemüht sich Baur S. 406, einen solchen Anfang auch für einen wirklichen Pauliner begreiflich zu machen. Der Verfasser versetze sich, um Christus gleich in seiner ganzen Grösse, wie in Kapernaum, auftreten zu lassen, *in mediam rem*, und lasse daher »ihn plötzlich dahin hinabgehen, wohin er freilich nur von einem andern Orte aus kommen konnte« dessen Erwähnung er in seinem Hinausstreben über das Judenthum nicht für nöthig erachte. Aber was hat der andere Ort, von dem aus Jesus damals nach Kapernaum hinabging, mit dem Judenthum zu thun? Nein, schon wenn es einfach hiess: »Jesus kam nach Kapernaum in Galiläa,« so ist dazu die Angabe des Woher? unabänderlich nothwendig. Giebt der Verfasser keinen Ort auf der Erde an, woher Jesus gekommen sei (wie doch die andern Evangelisten von »Nazareth« aus, seinem Wohnort, ihn zur Taufe an den Jordan und dann nach Galiläa zurückkommen lassen), lässt er an keinen andern Ort denken, dann kann seine Absicht nur sein, ihn überhaupt nicht von der Erde kommen zu lassen. Aber nun bedenke man gar den Ausdruck: »er kam herab nach Kapernaum« (*κατῆλθεν, descendit*), nach der übereinstimmenden Angabe des Epiphanius und Tertullian! Das lässt sich durchaus nicht anders fassen, denn als ein absolutes Herabkommen, als ein Kommen vom Himmel, wenn nicht ein irdischer Ausgangspunkt angegeben oder angedeutet war.

Wir sehen es aber bei Lukas, warum Jesus hier gerade »herabkommt.« Bei ihm (IV, 29 f.) kommt er von Nazareth, wo ihn die Landsleute »von dem Berg, auf dem die Stadt lag,« herunterstürzen wollten, herab nach Kapernaum an den See (*καὶ κατῆλθεν εἰς Καπερναούμ, πόλιν Γαλιλαίας* IV, 31). So, so erst und allein hat diess Herabkommen irdisch verstanden seinen Grund und Sinn. Fiel dagegen jener Vorgang, wie alles Frühere (die Versuchung und die Taufe) weg, dann hat das Herabkommen Christi im Anfang des Evangeliums nur noch für einen Solchen einen Sinn, der Christus über-

Digitized by Google

haupt nicht von der Erde stammen, mit der sündigen Materie nichts gemein haben, sondern in ihm Gott unmittelbar herabkommen und auf der Erde erscheinen lassen wollte [1]), und dem dazu jener Ausdruck, an die Spitze des ganzen Evangeliums gestellt, höchst willkommen war.

Es ist also hier, auch hier unwidersprechlich klar, dass und wie Marcion nach seiner eigenthümlichen dogmatischen Ansicht, die alle geschichtliche Vermittlung zerriss, das Evangelium, das ihm noch am meisten entsprach, benutzt und verstümmelt hat, und dass diess kein anderes gewesen ist, als unser Lukas-Evangelium Wort vor Wort. Die ganze Vorgeschichte musste fallen, von der Erde durfte Christus nicht stammen, mit dem Judenthum durfte er nichts gemein haben, getauft werden brauchte er und durfte er nicht. Dieser allerdings »über das Judenthum ganz hinausstrebenden Tendenz« gemäss sollte vielmehr Christus sofort »in seiner ganzen Grösse und Göttlichkeit,« d. h. eben vom Himmel herabkommen, und als Herr über das Reich des Bösen, über die Dämonen, die ihn auch sofort erkennen und fürchten, erscheinen, wie diess schon im ursprünglichen Evangelium beim ersten Auftreten in Kapernaum geschieht (bei Mark. I, 21. und so auch bei Lukas IV, 37.), hier nur durch die fehlerhafte Voranstellung der Geschichte in Nazareth gebrochen. Zu dem Ende nahm er aus diesem paulinischen Evangelium die »welthistorische Zeitbestimmung,« womit darin (III, 1.) das Auftreten sowohl des Johannes als Jesu fixirt wurde, und um so mehr gerade jenes Stück vor Allem, weil dessen Anfang für Marcion so brauchbar Christus nach Galiläa »herabkommen« liess. Aber eben dadurch hat er nur seine Grundlage, und die gewaltsame Art ihrer Benutzung und Verstümmelung verrathen können.

2. Auch noch weiterhin hat es zu Zusammenhangslosigkeiten führen müssen, wenn Marcion seinen Christus unmittelbar vom Himmel herabkommen, und dann doch in der Weise des paulinischen

1) Und wenn auch nicht die richtige Lesart, wie Hahn fälschlich annimmt, so ist es doch die ganz richtige Exegese, wenn Tertullian die Stelle bei Marcion so wiedergab: *anno XV principatus Tiberiani descendisse Deum in civitatem Galilaeae Capernaum,* und Epiphanius: *ἐπὶ Τιβερίου κατελθὼν ἐφάνη ἐν Καπερναούμ.*

Digitized by Google

Evangeliums auftreten lassen wollte. Die Geschichte vom Aergerniss in Nazareth behielt er, nur dem significanten Herabkommen nach Kapernaum nachgestellt, und wie gesehen mit Auslassung zweier müssiger Verse. Er behielt das Stück, weil auch darin Jesus nicht blos lehrend gross erscheint, sondern auch am Schluss wunderbar durch die Hände der Feinde hindurch geht, was, wie Baur mit Recht und für Marcion sehr bezeichnend bemerkt (S. 407), nur von einem wundervollen [dem Doketismus sehr entsprechenden] Entschwinden verstanden werden kann, und weil in dem Stück die universale Bestimmung des Christenthums auf's schärfste ausgesprochen wird. Aber Jesus kam nach Nazareth, »wo er erzogen war,« bemerkt Lukas (V. 16.). Das muss bei Marcion gefehlt haben, schliesst Baur sofort ganz gegen seinen sonstigen Willen, weil kein äusseres Zeugniss dafür spricht, und gegen seine eigene Annahme, der Verfasser setze Alles voraus, was »die Tradition« vorausgehen liess, also auch die Erziehung in Nazareth. Baur selbst hat also gegen Willen das Bewusstsein davon, dass das bei Marcion, dem Gnostiker, gefehlt haben müsse, weil es für ihn zu anstössig wäre. Und wirklich hat Marcion wenigstens auch den Namen »Nazarener« für Jesus z. B. im Munde des Dämonischen zu Kapernaum (4, 34.) gestrichen (Tertull. Kap. 7.), so freilich nur auch die Gewaltsamkeit seines Verfahrens bewiesen. Aber das hilft ihm immer noch nichts, in der ganzen Geschichte vom Aergerniss kommt Nazareth als die Vaterstadt Christi vor, dass er darin trotz seiner Grösse verworfen wird, das ist sogar das Wesen der ganzen Erzählung. Sollte er sie nun nicht ganz fallen lassen oder ganz sinnlos machen, so hat er wiederum einen Zug stehen lassen müssen, der nur seine Abhängigkeit von unserem Lukas-Evangelium, worin er vorbereitet war und Sinn hatte, auf's Neue verräth. Ebenso ist es bei ihm durch jenes Abreissen jeder geschichtlichen Vermittlung sinnlos geworden, wenn die »Landsleute« sagen: »ist dieser nicht Josephs Sohn?« Denn dieser (im Sinn der drei Evangelisten falsche) Schein, dass er das sei, konnte ja gar nicht entstehen, wenn Jesus auf Erden gar nicht aufgewachsen war. Und doch kann dieses wieder nicht fehlen, um die dann folgende Verwerfung der Landsleute sammt dem Schluss einigermassen motiviren zu helfen. Kurz, Marcion kann sowohl in dem, was er nicht giebt, als in dem, was er stehen gelassen hat, seine Gewaltthätigkeit und

Digitized by Google

zugleich seine Abhängigkeit von Lukas nicht verbergen, weil eben volle Konsequenz bei einem solchen Verfahren unmöglich war.

Wie in seinem System, so musste auch in seinem Evangelium jeder geschichtliche Zusammenhang fehlen, und es liegt in der Natur der Sache, dass diess gerade im Anfang des Evangeliums am stärksten hervortreten musste. Und der Versuch Baur's, diesen nicht blos abrupten, sondern ganz corrupten Anfang noch anders, als aus dem abreissenden System des Gnosticismus, im Besondern Marcions zu erklären, hat nur dazu führen können, dass diess nun auch auf einem rein geschichtlichen Standpunkt, so aber wohl für immer festgestellt ist.

3) Dagegen soll sich nun nicht absehen lassen (S. 407 ff.), warum Marcion die Parabeln vom verlorenen Sohn (XV, 11 ff.) und von den rebellischen Weingärtnern (XX, 9 ff.), die bei ihm fehlten, habe weglassen müssen; Hahn habe diess nicht erklären können, und allerdings hat derselbe »von seinem Standpunkt aus« (S. 407) diess nicht genügend vermocht. Bei der Parabel von den Weingärtnern hätte Marcion wenigstens, meint Baur, nicht allen Zügen eine alttestamentliche Deutung zu geben gebraucht, nur »am wenigsten widerspreche seiner Doktrin das Gleichniss vom verlornen Sohn.« Aber wenn auch darin die Gleichberechtigung der Juden und Heiden oder bestimmter der Judenchristen und der Heidenchristen vor Gott, der der Vater von Beiden ist, gelehrt wird, wie Baur scharfsinnig ausführt S. 510 f., so geschieht diess doch in einer Weise, die jedem Marcioniten absolut zuwider sein musste. Der Eine, der Jude ist schon von Anfang an im Besitz und Genuss aller Rechte des väterlichen Hauses, der Andere, der Heide, ist immerhin ein »verlorner,« erst später begnadigter Sohn, den Juden ist also, wenn auch nicht im Resultat, doch theoretisch ein entschiedener Vorzug gegeben, das Heidenthum so entschieden beeinträchtigt, dass ich nur nicht begreife, wie Baur die Absichtlichkeit der Weglassung nicht begriffen hat. Das Gleichniss von den Weingärtnern aber ist durch den Grundgedanken darin, dass Jesus der Herr der Juden sei, für Marcion ebenso offenbar völlig unbrauchbar gewesen, als wir seine Zugehörigkeit in den Zusammenhang des sonst von Marcion Stehengelassenen schon oben erkannt haben.

4) Anders verhält es sich mit der Erzählung von den hingerich-

Digitized by Google

teten Galiläern und der daran geschlossenen Parabel vom Feigenbaum (Luk. 13, 1—9.), die bei Marcion fehlten. Diess ganze Stück kann erstens ganz unbeschadet des Zusammenhanges recht wohl fehlen, zweitens aber bin ich wenigstens nicht im Stande, irgend einen Grund im System Marcion's zu entdecken, der die Auslassung davon nothwendig oder nur begreiflich machte. Das ganze Stück lehrt: wer sich nicht bekehrt und gute Früchte bringt, wird ebenso seinen Untergang finden, wie die von Pilatus hingerichteten Galiläer und die vom Thurm Siloah verschütteten Einwohner Jerusalems, die nicht allein oder vorzugsweise Sünder gewesen sind; und je länger Geduld gehabt wird, wie mit dem unfruchtbaren Feigenbaum, um desto sicherer wird das Verderben über die kommen, die keine Früchte der Besserung bringen. Darin liegt aber so wenig etwas für Marcion Anstössiges, dass es nur für sein Dringen auf gute Werke ganz entsprechend scheinen kann. Es liegt also hier, so weit wir Marcion's System und Tendenz kennen, nicht der entfernteste Grund für eine absichtliche Unterdrückung vor und wir haben demnach anzunehmen, dass das Stück ursprünglich bei Lukas in der Ausgabe, wie sie Marcion noch hatte, gefehlt hat, und erst später in unsern codd. des Lukas gedrungen ist.

5) Auch die Parabel über die Verdienstlosigkeit des menschlichen Thuns XVII, 7—10., die bei Marcion fehlte, ist so echt paulinisch, dass man nicht begreift, warum sie ein entschiedener Paulliner verwerfen konnte. Freilich kann denn Baur S. 507 f. auch nicht erklären, warum sie zugesetzt sei, wenn der Interpolator irenische Tendenzen verfolgte, während der paulinische Grundsatz hier sogar in aller Schroffheit ausgesprochen wird. Aber wir haben wohl zu bedenken, dass Marcion — keineswegs blos ein entschiedener, sondern näher, — ein Ultrapauliner und so nichts weniger als rein paulinisch ist. Und so macht es sein bekanntes fast zelotisches Dringen auf Enthaltsamkeit und gute Werke als die Hauptsache im Christenthum sehr begreiflich, dass ihm der harte Spruch: „wenn ihr Alles gethan habt, so seid ihr unnütze Knechte", völlig zuwider gewesen ist.

6) Die zweite Todes-Verkündigung (18, 31—34.) fehlte — als blosse, unnöthig scheinende, obendrein wegen der darin vor-

Digitized by Google

kommenden Erfüllung der Propheten verwerfliche Wiederholung der frühern (9, 22.).

7) Wenn die Aufforderung, bei der Belagerung Jerusalems daraus zu fliehen XXI, 21. 22. fehlte, so fehlte für v. 23 f. aller Zusammenhang. Auch zeugte Matthäus oder Markus für die Ursprünglichkeit der Stelle. Nur desswegen könnte Marcion zur Ausmerzung sich getrieben gesehn haben, weil Christus darin „die in Judäa" besonders anredet, besonders berücksichtigt.

8) XXII, 16. fehlte, weil da „das (jüdische) Passah als im Reich Gottes einst vollendet" dargestellt wird, also specifisch jüdische Vorstellungen anstössig waren.

9) XXII, 30. fehlte — dann aber nothwendig mindestens noch v. 28. und 29. — weil darin allzu sinnlich von einem Essen und Trinken am Tische Christi im Reich Gottes, und allzu jüdisch von einem Richten der 12 Stämme Israëls die Rede ist, wie auch Baur S. 476. das Jüdische des Bildes anerkennt, während es vorher so schien, als wenn die Stelle dogmatisch indifferent sei.

10) Ebendaselbst fehlte v. 35—37 (dann aber nothwendig auch v. 38.) — weil die Aufforderung zum Schwert zu greifen und die Erfüllung eines alttestamentlichen Spruches, obendrein des Spruches: „er wurde unter die Uebelthäter gerechnet", zu anstössig war.

11) Ebendahin gehört auch das Fehlen von v. 49—51., der Gebrauch des Schwertes bei der Gefangennehmung und dem Abhauen des Ohrs, eine Stelle, die auch Matthäus und Markus haben und bei deren Fehlen v. 48. zu einsam und abrupt steht.

12) Das Gespräch des Schächers mit Christus und dessen Verweisung in's Paradies, obwohl er ein wirklicher Verbrecher war, „allein des Glaubens wegen", konnte für Marcion, bei dessen schon erwähntem Dringen auf gute Werke, nur anstössig sein, während das Stück dem Dogma, der Vorstellung — von dem Paradiese neben dem Scheol — und der Sprache nach rein und ganz dem paulinischen Verfasser des ganzen Lukas-Evangeliums angehört.

So ist es also ausser jenen drei Versen nur ein Stück, welches schon ursprünglich in unserm Lukas-Evangelium gefehlt haben kann, In sämmtlichen übrigen Differenzen, die nicht blosse Textes-Varianten sind, worüber schon oben das Nöthige bemerkt ist, ist es nicht blos völlig begreiflich, sondern auch in mehrern gar nicht anders

Digitized by Google

möglich, als dass der eigenthümliche, einseitige Ultrapaulinismus, der Gnosticismus eines Marcion die vorliegenden Aenderungen und Auslassungen herbeigeführt hat, und es ist nicht zu begreifen, wie man mit Baur (S. 404 ff.) behaupten kann, dass Marcion „nicht aus dogmatischen in seinem System liegenden Gründen solche Veränderungen vorgenommen haben könne", wie er die dogmatischen Motive für den Verfasser des Marcion-Textes sich bei der eigentlichen Untersuchung der Priorität hat verschweigen können, auch wo sie noch so sehr auf der Hand liegen, namentlich wo er selbst in dem kürzern Text Tendenzen erkennen muss, die weit über echt paulinische Anschauungen hinausgehn.

Allerdings sind Gründe, wie mehrere von Hahn angenommene nicht stichhaltig, wie denn Hahn bei seiner eignen dogmatischen Befangenheit die Sache gar nicht frei und klar hat erfassen können. Auch brauchen den Verfasser des Marcion-Textes bei seinen Aenderungen, Auslassungen und Umstellungen nicht blosse Gründe der Dogmatik geleitet zu haben, ebensowenig als den andern sekundären Evangelien-Bearbeiter unter unsern Synoptikern. Wie diese ihren Grundtext hundertmal auch in andern als dogmatischen Beziehungen passender zu machen gesucht haben, was freilich auch noch nicht zu allgemeiner Erkenntniss gekommen ist, so haben wir auch für den Verfasser des Marcion-Textes z. B. 4, 31. 16; 21, 18; 12, 6. 7. ganz andere als dogmatische Gründe bei der Veränderung, beziehungsweise beabsichtigten Verbesserung seines Lukas kennen gelernt.

Wo aber Baur selbst dem Verfasser des umfangreichern Textes die sichtlichsten dogmatischen Motive für seine „Zusätze", im Besondern antimarcionitische und irenisch-judäistische zuschreibt (S. 507 f.), da „können" doch sicher mit derselben Evidenz und an sich völlig gleichem Recht die „Auslassungen" in dem kürzern in denselben Stücken aus speciell marcionitischen und antijudaistischen gefasst werden. Die Möglichkeit des Einen setzt ja an sich auch die Möglichkeit des Entgegengesetzten.

Doch wir brauchen nicht mehr von blossen Möglichkeiten oder auch Wahrscheinlichkeiten zu reden: wir haben schon aus reinen Gründen des Zusammenhangs, ganz abgesehn von der dogmatischen Frage erkannt, dass der Marcion-Text in mehreren eingreifenden Stücken geradezu den des Lukas zu seiner Voraussetzung hat, und

Digitized by Google

ebenso ist es wieder durch sich, näher zugesehn, evident geworden, dass diese Veränderung, beziehungsweise factische Verstümmelung, mehrfach nur aus einer speciell dogmatischen Tendenz hervorgegangen ist, wie es nur ein Gnostiker, wie Cerdo oder Marcion, haben konnte, wonach denn auch alles Uebrige zu beurtheilen ist, — kurz dass das Evangelium wesentlich nichts anderes ist, als ein Evangelium *in usum Delphini*, d. h. *in usum scholae Gnosticae castigatum*.

III. Doch es folgt noch ein weiterer Grund dafür, dass Marcion nicht willkürlich geändert habe.

Die alten kirchlichen Gegner der Marcioniten werfen dem Marcion auch die Verstümmelung und Verfälschung des 2. Theils des N. T. vor, da er nur die Briefe des Paulus — ausser den Pastoralbriefen dieses Namens — hatte und auch in diese verfälschend eingegriffen haben soll. Hahn nimmt diese Vorwürfe für baare Münze und fragt nun „einen jeden Freund der Wahrheit auf's Gewissen (!), ob er einem Mann, der mit dem andern Theil des Kanons so verwegen umging, nicht zutrauen müsse, dass er auch mit dem ersten Theile, dem Evangelium nicht besser werde umgegangen sein, ob er nicht im Voraus schon, ehe er noch einen Blick in sein Evangelium thut (!), geneigt ist, den allgemeinen Beschuldigungen der ältesten Kirche (!), er habe auch das Evangelium Lucä verstümmelt und verfälscht, Glauben beizumessen." So schwach, so voraussetzungsvoll sind die Einwendungen dieses Apologeten der kirchlichen Satzung, so wenig ist er im Stand gewesen, die Abhängigkeit des Marcion von unserm Lukas wirklich oder objektiv zu beweisen. Baur zeigt ihm (S. 411—425) nun noch schärfer als Ritschl, dass die Beschuldigungen gerade in Bezug auf das Apostolicum des Marcions besonders unzuverlässig und grossentheils selbst ganz grundlos sind, indem viele Abweichungen Marcion's von unsern Texten blosse Varianten sind, von denen einige sogar die richtigen Lesarten sind, die Auslassung aber z. B. der drei Pastoralbriefe wie der beiden letzten Kapitel des Römerbriefs, wie gesagt, kritisch völlig gerechtfertigt sei. Ja Baur geht so weit, als das Wahrscheinliche zu behaupten, dass Marcion's Apostolicum sogar ganz echt und unversehrt von ihm gelassen sei, und nun wendet sich die Sache so um, dass man danach gerade geneigt sein kann, zu schliessen, Marcion werde dann auch

Digitized by Google

wohl sein Evangelium weder verfälscht noch verstümmelt haben. Doch wie der obige so ist auch dieser Schluss ein falscher; wenn auch die Briefe des Paulus von ihm ganz unversehrt gelassen wären — aber Baur vermag es darüber keineswegs auch nur zu einer subjektiven Gewissheit zu bringen — so würde das immer noch nicht die objektive Gewissheit, dass er den Lukas verstümmelt und verändert hat, berühren, selbst wenn das Verhältniss nicht klar zu begreifen wäre. Aber es ist mit den Briefen des Apostels und mit dem Evangelium eine sehr verschiedene Sache. Die Briefe des Paulus selbst, das Eigenthum dieses Mannes und Charakters anzutasten, konnte und musste für Jeden sehr bedenklich und misslich erscheinen. „Das Evangelium" dagegen, diese geschichtliche Darstellung, war Gemeingut, das sich nach diesem oder jenem näher bestimmen und gestalten konnte, wie ja wirklich im Grund dieselbe Schrift „nach Matthäus", „nach Markus" u.s.f. eine so sehr verschiedene geworden ist. Dabei ist es ebenso offenbar als es bisher nur zu sehr verkannt geblieben ist, dass das Evangelium, diese Erzählung, wesentlich für die Erbauung dienen wollte und sollte. Um so mehr hatte und behielt auch jeder Folgende dasselbe Recht, das Evangelium nun auch nach seinem Christenthum sowol durch Auslassungen als Aenderungen zu „verbessern". Dass aber Marcion auch sonst Manches, obwohl es ursprünglich und nach Baur sogar echt apostolisch war, wie die Apokalypse Johannis und mindestens ein Evangelium absichtlich seinem System zu Lieb unterdrückt hat, verschweigt sich zwar Baur, spricht aber doch vernehmlich genug.

Doch auch das ist schwerlich zu leugnen, dass er selbst das Eigenthum des Paulus zur grössern Ehre desselben und zum Besten des abstrakt universellen Christenthums seines Systems, nicht ganz unangetastet gelassen, selbst dazu sich berechtigt gehalten hat. Man müsste sonst bei Tertullian nicht blos vielfach grosse Unklarheit, Unsicherheit und Uebereilung in den polemischen Urtheilen über den Text des Apostolicums bei seinen Gegnern anerkennen, wie sie Baur wirklich mehrfach bewiesen hat, sondern man müsste ihn mehrfach — ebenso einseitig und willkürlich — zu einem absichtlichen Fälscher machen. Und ich fürchte sehr, Baur möchte es so leicht keinem Unbefangenen einreden (S. 413.), dass z. B. die Worte Gal. 3, 7. von den Söhnen Abrahams zufällig in der Ausgabe des

Digitized by Google

Marcion gefehlt haben, dass diese »hier gerade diese kleine Lücke hatte.«

Das aber ist nun Alles, was auch Baur für die behauptete Priorität des Marcion-Textes hat ausführen können.

B. Beweist sich so diese Annahme als nur auf einem Schein in manchen Punkten beruhend, dem ganzen Sachverhalt aber gegenüber als irrig, so ist es auch kein Wunder, dass sie sich auch in der Anwendung auf die Erklärung und Beurtheilung unseres Lukas-Evangeliums hinsichtlich seines dogmatischen Charakters ganz unhaltbar zeigt.

Zwar behauptet Baur wiederholt und nachdrücklich (S. 427 ff. 502 f.), dass unser Lukas-Evangelium in zwei »wesentlich verschiedene« Theile von »ganz entgegengesetztem Charakter« zerfalle, wie schon Zeller in seiner Abhandlung über das Lukas-Evangelium, und ebenso Schwegler (im nach-apostolischen Zeitalter) eine grosse Diversität des dogmatischen Charakters im Lukas-Evangelium gefunden hatte. Baur restringirt diese Urtheile zwar mehrfach, um so bestimmter aber glaubt er nun nach dem Text des Marcion diese Abscheidung ausführen zu können. Aber auch und gerade dieses bestätigt sich beim weitern Verfolg der Sache nicht.

I. Erstens weiss Baur gar nicht bestimmt, was Marcion gehabt und nicht gehabt habe. Er muss wiederholt die blossen Conjecturen darüber von Ritschl und Hahn zurückweisen und ist oft so unsicher darüber, was er dem »Urlukas« zuweisen soll, dass er sich selbst mehrfach widerspricht. So soll Luk. 7, 31 — 35. (der Tadel über die ungläubigen Zeitgenossen) einmal »Interpolation« sein (S. 512.) und dann doch nicht erweislich unecht (S. 410. 463.). S. 496. soll Luk. VI, 10. Marcion's Text der richtige sein, S. 426. scheint diess blos. Ebenso nimmt er hinterher noch Interpolationen an (z. B. 10, 13 — 15.; 19, 41 — 44.; in 4, 26. den Zusatz) S. 508—512., die vorher gar nicht erwähnt waren. Die Unsicherheit oder die Willkür in Betreff anderer Stellen (wie in IV, 16 — 30) ist schon oben zu bemerken gewesen.

Und am Ende folgt auch aus dem Schweigen der Polemiker nicht blos nicht, dass in dessen Evangelium eine Stelle gefehlt habe, sondern auch das nicht, dass diess oder jenes bei Marcion vorgekommen sei. Sie geben keinen vollständigen Index aller Lücken

Digitized by Google

und wir haben sogar allen Grund, noch eine ganze Reihe anderer Stellen, die auch nicht gerade als fehlend bezeichnet sind, als von Marcion doch verworfen zu betrachten. Schon Ritschl hat eingesehn (S. 509. bei B.), dass z. B. alle Stellen, in denen alttestamentliche Weissagungen erfüllt werden, z. B. IV, 21; 21, 22; 24, 27. 32. 44 ff. höchst wahrscheinlich bei Marcion gefehlt haben; und selbst Baur findet (S. 509.), »dass es für das ursprüngliche Evangelium sehr charakteristisch wäre, wenn z. B. in c. IV, 16—30 noch viel mehr fehlte, als die Berichte darüber sagen. D. h. nach dem, was wir objektiv haben, scheidet »das Zeugniss Marcion's« keineswegs so wie es Baur's Wille ist, in zwei wesentlich verschiedene Theile. — Ohne absolute Willkür ist auch eine solche Scheidung nicht zu machen, selbst nicht nach dem innern Grunde, dass diese oder jene Stelle einer andern bei Marcion fehlenden wesentlich gleich sei, denn wir haben schon gesehn, namentlich IV, 16—30, dass es eine Unmöglichkeit für ihn gewesen ist, alles Anstössige zu entfernen ohne ganz sinnlos zu werden, dass wie im System, so auch im Evangelium des Marcion innerer Widerspruch unvermeidlich, volle Consequenz eine Unmöglichkeit war.

II. Zweitens aber muss Baur auch anerkennen (S. 507 f.), dass mehrere der Stücke, die bei Marcion fehlten, wirklich echt paulinischen Geistes und zwar ganz desselben Geistes sind als das Uebrige in unserm Lukas, das angeblich Ursprüngliche; so die Parabel von der Verdienstlosigkeit der Werke, die Stellen, in denen den Juden die Schuld ihres Unglaubens vorgehalten wird, wie die Parabel vom Feigenbaum, der Tadel über die Zeitgenossen, 19, 41 ff., die Annahme des gläubigen Schächers u. a. Ja er muss sogar anerkennen, dass in einigen dieser angeblichen Interpolationen echt paulinische Ideen, wie die von der Verwerfung des ungläubigen Judenthums und der Annahme der Heiden noch viel stärker ausgesprochen und hervorgehoben werden als in dem sogenannten „anderen, rein paulinischen Theil.“ Was kann härter die Verwerfung der Juden, schärfer die Annahme der Heiden, ja deren Bevorzugung aussprechen als das Schlagwort IV, 24—27, und diess Wort, das sogar fast zu hart und verletzend ist, soll erst der spätere Ireniker, um die Ebioniten zu gewinnen und zu beschwichtigen, zugesetzt haben! (S. 505 f.) Obendrein aber ist es, wie oben gleich gezeigt

Digitized by Google

werden musste, gar nicht begründet, dass diese Verse bei Marcion gefehlt haben, es zeigte sich unmöglich, wenn nicht das Folgende ganz sinnlos werden sollte; gerade dies Wort vielmehr wird den Ultra-Pauliner mit veranlasst haben, nicht lieber die ganze Geschichte wegzulassen, die ihm sonst so durchaus widerstrebend war. Aber dennoch ist diess paulinische Schlagwort in unserm Lukas stärker betont und hervorgehoben als bei Marcion; denn bei Lukas bildet es das Thema und das Programm für das ganze paulinische Evangelium, an dessen Spitze es mit dem ganzen Aergerniss in der Vaterstadt von ihm gestellt war, während es durch die secundären Gedanken und Absichten Marcion's aus dieser bedeutsamen Stellung gerissen wurde. Besonders charakteristisch aber für die Nichtigkeit der von Baur gewollten Scheidung des Lukas-Evangelium in einen echt-paulinischen und einen spätern Theil nach Maasgabe dessen, was Marcion hat, ist der Umstand, dass dieser gerade die Parabel vom verlornen Sohn nicht hat. Und Baur selbst S. 510 f. weiss nicht genug zu sagen, wie diese Parabel so ganz die eigensten Gedanken und Bestrebungen des Paulus z. B. im Römerbriefe (3, 29; 6, 13.) wiedergebe, um hier noch nichts weiter zu sagen. Und doch soll sie zu dem nicht-ursprünglichen, nicht echt-paulinischen Theil gehören, die Interpolation einer spätern, weit spätern Zeit sein! So schlecht steht es mit der ganzen gewollten Scheidung, zu solchen Widersprüchen führt die ganze Hypothese, das was Marcion gebe, sei das Ursprüngliche, das was er nicht gebe, erst nach ihm zugesetzt.

III. Muss also Baur selbst anerkennen, dass unter dem, was Marcion nicht hatte, Vieles sich findet, was nicht blos überhaupt auch paulinischen Geistes ist, sondern gerade, was spezifisch Paulus eigner Lehre angehört, fehlt bei Marcion gerade solches rein und echt Paulinische in Folge einer einseitigen Verfolgung des Prinzips, so bestätigt es sich auch weiter nicht, dass der von Marcion ausgeschlossene Theil des Lukas auch Stücke »ganz entgegengesetzten« und „wesentlich verschiedenen«, nämlich wirklich judaistischen Sinnes enthielt. Baur muss diess beim Eingehn auf das Einzelne immer selbst wieder aufheben (S. 502 ff.). Diese Stücke seien wieder nicht »rein judaistisch«, sondern auch paulinischen Geistes, so dass also schon kein Grund mehr ist, warum sie nicht von dem-

Digitized by Google

selben Verfasser stammen sollten. Sie sollen nur „mehr judaistisch“ sein — als wenn da noch von einem Gegensatz, einer Scheidung die Rede sein könnte — und zwar um mich so auszudrücken, judaistisch-irenisch, nämlich die Tendenz haben, durch Aufnahme judaistischer Gedanken und Formen die Ebioniten für den Paulinismus zu gewinnen und damit zu versöhnen. Doch ehe wir von einer Tendenz reden, wollen wir erst einmal sehen, was denn wirklich »Judaistisches« in unserm Lukas vortritt. So viel Werth Baur und seine nächste Schule mit Recht auf diese Unterscheidung gelegt hat, so scheint mir doch hier noch sehr viel Unbestimmtheit zu herrschen.

1) Vor Allem soll nach Schwegler und Baur (S. 503.) die Vorgeschichte bei Lukas (von der Geburt Jesu und des Johannes) »ein auffallend jüdisches, sogar alttestamentliches Gepräge haben«, »sich ganz im Kreis jüdischer Anschauungsweise und Ideen bewegen«, auf »jüdischer Phantasie« beruhen. Soll das auf die Sprache gehen, so ist diese im ganzen Evangelium dieselbe und ebenso hebräisch auch bei Paulus gefärbt. Oder auf die Loblieder auf Gott im Mund des Zacharias, der Maria u. s. f.? Allerdings sind das alttestamentliche Loblieder, aber priesen denn die Christen, Paulus selbst und die Heidenchristen Gott anders als in Psalmen und sonstigen alttestamentlichen Hymnen? Am Ende sind unsere Liturgieen und Gesangbücher auch »judaistisch«. Oder die Engelerscheinungen? Die spätern noch so heidenchristlichen Christen, Paulus an der Spitze, lebten im Glauben an Engel und Engelerscheinungen. Aber »die genaue Erfüllung des Ritual-Gesetzes, die pünktliche Vollziehung der Beschneidung, die Darbringung der Erstlingsopfer« deuten nach Schwegler klar »auf ein dogmatisches Interesse hin, wie es nur ein Judenchrist haben konnte«. Als wenn nicht die Personen der »Vorgeschichte«, wenn sie nicht *monstra* werden sollten, noch in der jüdischen Weise lebten und sich bewegen mussten, als wenn nicht nach Paulus selbst »Christus vom Weib geboren und unter das Gesetz gethan«, als wenn er also nicht auch unter das Gesetz der Beschneidung, die Mutter aber unter das des Reinigungs-Opfers zu stellen gewesen wäre! »Am meisten aber, meint Baur, contrastire mit dem Paulinismus die specifisch-jüdische Bestimmung des Messias, wenn er als Sprössling des davidischen Geschlechts geschildert und das von ihm ausgehende Heil als der an seinem Volke in Erfüllung gehende Segen, der schon

Digitized by Google

den Vätern des A. T. gegebenen Verheissungen gepriesen wird" (1, 32. 33. 54. f. 68. ff.). Wenn das specifisch-jüdisch ist, dann ist der ganze Paulus ein echter reiner Judaist; oder ist nicht auch nach ihm ausdrücklich Christus „Sohn David's" (Röm. 1, 3.)? Ist das von ihm ausgehende Heil nicht auch bei Paulus durchweg die Erfüllung alttestamentlicher Verheissungen, wird nicht auch von ihm Israel als das Volk Gottes betrachtet, der freilich auch der Gott der Heiden ist? D. h. gehören nicht auch sie zum „Samen Abrahams"? (Vgl. den ganzen Römer- und Galaterbrief.) Nur wenn Israel ausschliesslich als das Volk Gottes betrachtet und erklärt würde, hätten wir specifisch Judaistisches vor uns. Diess ist aber bei Lukas so wenig der Fall, dass auch in seiner Vorgeschichte durchweg die Heiden zu dem Volk Gottes gerechnet werden, dem das Heil in Christo bestimmt ist, während die Juden nicht als solche oder viele unter ihnen nicht gerettet werden sollen. So sagt z. B. Maria: „mich werden alle Geschlechter selig preisen" (1, 48.) und „er hat die Uebermüthigen [die auf ihr Recht pochenden Juden] geschlagen" (V. 51.), „die Reichen hat er leer heimgeschickt" (V. 53.) — und Baur weiss am besten, wer bei Lukas mit den Reichen gemeint ist — ja ausdrücklich „dieser wird zum Fall Vieler in Israel gereichen" (2, 34.). Ferner soll der Herr (V. 79.) auch „den im Schatten des Todes und der Finsterniss Sitzenden [den Heiden] nach Gottes Gnade erscheinen", „vor allen Völkern", ja ausdrücklich „für die Heiden" (2, 31. f.)! Wir haben also in der Vorgeschichte ganz denselben paulinischen Universalismus, wie im übrigen Evangelium, nur natürlich, wie es für die „Vor-Geschichte", für die Personen, die noch vor Christi Erscheinung, noch als Juden reden sollten, nothwendig und unabwendbar war, nur andeutungsweise und noch in alttestamentlicher Form. Die Vorgeschichte bei Lukas ist der ganz entsprechende alttestamentliche Vorhof zu dem paulinischen Evangelium, noch nicht dies Heiligthum selbst, aber der Eingang, der Anfang dazu, und zwar noch im Helldunkel, aber doch von seinem Licht durchdrungen. Sie ist durch und durch von wesentlich paulinischem Geiste ausgegangen, der nur noch nicht wie der Gnosticismus mit dem Judenthum völlig gebrochen hatte, sondern noch in alttestamentlicher Anschauungsweise lebte, ans A. T. anknüpfte, in alttestamentlichen Ausdrücken und Bildern sich bewegte, ganz wie

Digitized by Google

Paulus selbst. Wir haben hier also nicht das Verhältniss, dass „auch ein paulinischer Schriftsteller ein judenchristliches Interesse sich angeeignet habe, um durch Aufnahme solcher judaistischer Stücke dem Judenchristenthum diese Concession zu machen.“ Eine schöne Concession dafür, wenn erklärt wird, den Heiden sei das Heil in Christo auch bestimmt! Auch nicht einmal von absichtlichen „Aneignen“ jüdischer Gedanken und Formen als fremder kann die Rede sein, sondern der alte und echte Paulinismus lebt von Haus aus darin.

Am Ende findet auch Baur selbst in der Vorgeschichte Paulinisches, wenigstens „paulinische Züge.“ Aber welche? Von dem Angegebenen, und dass Paulus Lehre von Christus (vgl. S. 428.) in ihr nur explicirt ist, wird abgesehn, wie von der Weise des Paulus überhaupt. Dagegen soll die „aus der Profangeschichte entnommene Zeitbestimmung“ der Geburt Jesu zur Zeit des durch Quirinus gehaltenen Census des Kaiser Augustus, „unjüdisch“, nämlich „universal-historisch“ sein! (S. 503. f.). Das passe so wenig zu dem „rein jüdischen Gepräge“ der Vorgeschichte, es liege auch darin ein so grosser Verstoss gegen die Geschichte, dass dieser Zug nicht für „gleich ursprünglich mit dem übrigen Inhalt dieser Stücke (d. h. der „judaistischen“ Kap. I. — II.) gehalten werden könne!“ So soll also das Lukas-Evangelium gar in drei Theile aus drei verschiedenen Zeiten zerfallen: 1) den „rein-paulinischen“ Marcion's, 2) „judaistische“, — Gott weiss von wem? und wann? entstandene — „Stücke“, 3) die Arbeit des nachmarcionitischen Interpolators, der diese judaistischen Stücke in den Marcion-Text eingefügt und darin hie und da seine „paulinischen Züge“ wie die „weltgeschichtliche“ Zeitbestimmung aus irenischen Tendenzen angebracht habe. Hierzu sei er aber durch den Ur-Lukas (eig. den Ur-Ur-Lukas) gebracht, der das Auftreten Jesu mit dem 15. Jahr des Tiberius welthistorisch fixirt habe, was der Interpolator auf den Auftritt des Täufers übertrage und wonach er nun dem „ganz analog“ die Geburt Jesu durch den Census des Augustus welthistorisch fixiren wolle! — Zu solchen Irrthümern wird Baur durch seine falsche Voraussetzung, der Marcion-Text sei der ursprüngliche, durch diese Umkehrung des faktischen Verhältnisses, und durch die Neigung verleitet, überall

Digitized by Google

Paulinismus oder Judaismus zu finden und Alles darauf zu reduciren. Oder soll ich erst sagen, dass jene „Zeitbestimmung“ für die Geburt Christi zu der ganzen Geschichte des Lukas von Haus aus und mit Nothwendigkeit gehört, indem allein durch den Census Joseph mit Maria aus Nazareth dahin gebracht werden konnte, wo Christus nach Micha geboren werden sollte, nach Bethlehem in Judäa, nach dem Stammhause des David? Diese angeblich „unjüdische Citation“ des Census gehört also ganz zur Ausführung dieser angeblich judaistischen Idee, die aber auch nichts weniger als unpaulinisch ist. Soll ich ferner noch sagen, dass solche Angaben aus einer Geschichte, die es so gut für Heiden als für Juden ist, solche Beziehungen auf einen Tiberius und Augustus und einen Census, der den Juden nicht aus dem Gedanken kam (wenn auch die nähere Zeit dafür) ebensowohl von Judenchristen als von Heidenchristen stammen können? Ist nicht das Ganze von Kap. I. — III. aus einem Guss und einer Feder wie aus einem Geiste? Ich brauche es nicht zu wiederholen, dass Marcion erst aus dieser „Vorgeschichte“ des Lukas (III, 1.) seine „welthistorische Zeitbestimmung“ für das Herabkommen seines Gottes und nur diess daraus entnommen hat, weil er alles Uebrige darin nicht brauchen, nicht ertragen konnte, nicht weil es nicht paulinisch genug, sondern weil es eben echt paulinisch war, weil diese ganze Vorgeschichte das Christenthum noch an das Judenthum, an das A. T. schliesst, Christus zu einem Erdgebornen, zum Sohn der Jungfrau macht, weil sie die geschichtliche Vermittlung seines Auftretens überhaupt darzustellen versucht, die Marcion einmal abgerissen hatte und nun auch hier abreissen musste.

2) Ferner soll die Genealogie „judaistisch“ sein, wenigstens ihrer Grundlage nach, sofern dadurch Christus als David's Sohn erscheinen solle, jedoch „wieder in den paulinischen Universalismus umgebogen“, indem das Geschlechtsregister bis auf Adam, ja auf Gott zurückgeführt werde, auf den Gott Aller, der Juden wie der Heiden (Röm. 3, 29.), — deutlich um die beiderseitigen Interessen zu vereinigen. So wahr diess nun der Sinn der Genealogie bei Lukas ist, d. h. dieser wesentliche paulinische Gedanke der Gleichberechtigung Aller darin liegt, so fragt sich doch noch sehr, ob sie nicht ganz und von Grund aus das Werk des Lukas sein kann und ist. Von Matthäus ist sie nicht entlehnt, und ihrer ganzen mit der

Digitized by Google

Geburt aus der Jungfrau einigen Anlage nach, wonach eigentlich nicht Joseph, nicht David der wirkliche, sondern nur scheinbar der Vater Christi sein soll, verspottet sie eigentlich jedes judäistische Bestreben, ist sie ein Spott auf alles jüdische Genealogisiren — wie der Verfasser der Schrift „die Evangelien, ihr Ursprung u. s. f. Leipzig 1844" sagt, die hier Baur allzuwenig berücksichtigt hat. — Oder vielmehr ich sehe nicht ein, warum wir in dieser Genealogie nicht den Versuch des Verfassers erkennen sollen, das eigne Verlangen einer Beziehung Christi auf das A. T. — auf David — zu befriedigen, was freilich nur zur Aufhebung davon führen konnte, — ein Bedürfniss, das zwar natürlich aus dem Judenthum stammt, aber ganz paulinisch ist. Oder lässt nicht auch Paulus sogar noch stärker „Christus dem Fleisch nach Sohn David's" sein, aber im Grund auch nur, um diess sofort dadurch zu überwinden und aufzuheben, dass es heisst: „dem Geist" d. h. der Wahrheit „nach aber Sohn Gottes" Röm. 1, 3.? Die Ausführung, eine Art Vermittlung davon giebt Lukas in dieser Genealogie, indem er noch einen Schritt weiter geht und Christus auch wirklich nicht „dem Fleische nach" Davids Sohn sein lässt, sondern die Davidschaft rein äusserlich an Christus anknüpft, nämlich sie durch den Mann vermittelt, der mit der von Gott unmittelbar überschatteten Mutter nur äusserlich verbunden wird. Ich gebe diese Erklärung der Genealogie und ihrer Entstehung der weitern Prüfung anheim, wobei keineswegs geleugnet werden soll, dass nicht schon vor Lukas Jesus als der unmittelbare Sohn Gottes, als der Sohn der Jungfrau betrachtet sei. Jedenfalls aber scheint es mir willkürlich und nicht tief genug gehend, in dieser Genealogie einen dem Herzen des Verfassers eigentlich fremden Gedanken, in ihrem Geben bloss eine beabsichtigte Condescendenz an den Judaismus zu finden. Der wirkliche Judaismus, der Ebionitismus, der echt jüdisch in der Geburt die Würde, in der eigentlichen, der sinnlichen Abstammung von David's Samen die Messianität suchte, konnte ja mit dieser ganz illusorischen Davidschaft, mit dem direkten Leugnen einer Abstammung von dem davidischen Joseph sowohl in der Genealogie als in der Vorgeschichte nimmermehr zufrieden sein. Vielmehr haben wir darin nur die innere Entwicklung des Paulinismus selbst, als er selbst noch in alttestamentlichen Ideen

Digitized by Google

und Anschauungen lebte, und doch schon deren Schranken überall durchbrochen hatte.

3) Wenn aber Baur gar sagt (S. 504.), die Erzählungen, denen die Zeitbestimmung (III, 1.) beigefügt werde, hätten ein „rein jüdisches Gepräge", gegen die diese „weltgeschichtliche" Beziehung contrastire, — wenn also selbst Kap. III., das Auftreten und die Verkündigung Johannes des Täufers, so wie die Taufgeschichte „judaistisch" sein soll — (direkt wird das zwar nicht ausgesprochen, sondern der Inhalt ganz übergangen —), so hört alles Verständniss auf. Im Gegentheil, gerade in dieser Darstellung des Täufers und seiner Lehre hat man längst sogar zu viel paulinischen Geist gefunden, um sie ganz treu zu finden. Wie werden hier vom Täufer die sämmtlichen Juden „die Haufen, die zur Taufe kamen" sogar ganz unmotivirt und ungehörig angefahren: „Otterngezüchte, saget nicht bei euch, wir haben Abraham zum Vater, ich sage euch, Gott kann auch aus den Steinen dem Abraham Kinder erwecken" u. s. w. D. h. der reine, sogar zu voreilige Paulinismus sagt diess; die ganze Rede des Täufers bei Lukas könnte unter Umständen gerade so gut von Paulus selbst gehalten sein.

Nein, es ist nicht anders, als oben schon zu erinnern war und zuletzt Baur selbst S. 503. bemerkt: Der Verfasser des Marcion-Evangeliums hat „um nur alles Jüdische auszuscheiden", ja um jede Verbindung mit dem Judenthum ganz geschichtswidrig und gewaltsam „abzuschneiden", um Christus direkt vom Himmel kommen zu lassen, selbst dem Täufer und der Taufe keine Stelle in seinem — also gnostisch — corrumpirten Evangelium eingeräumt. Und obwohl oder vielmehr weil das Lukas-Evangelium von Anfang bis zu Ende paulinisch, aber echt paulinisch ist, und darum auch die Verbindung mit dem Judenthum, mit dem A. T. erhält, eben desshalb hat die maasslose Uebertreibung des paulinischen Princips der spätern Zeit, der Gnosticismus, und nur er, auch diess paulinische Evangelium so verstümmeln, und vor Allem um seinen ganzen Anfang bringen können und müssen. Baur bemerkt einmal mit Recht, Marcion's Tendenz sei eine allen Zusammenhang zerreissende gewesen: hier in diesem faktischen Zerreissen alles Zusammenhangs mit dem Judenthum, dem A. T. und seinen Grössen, in der Unterdrückung aller Beziehung auf Abraham und Moses und die Propheten, in dem

Digitized by Google

Abschneiden selbst des Täufers und des, wenn auch durch und durch paulinischen Abschnittes über ihn, haben wir ganz und rein diesen Marcion.

So hat sich denn wohl nach jeder Seite hin die Hypothese von der Priorität des Marcion-Textes beim nähern Zusehn als unhaltbar bewiesen. Aber zur Erklärung des Lukas-Evangeliums, zum Begreifen seines Wesens und seiner Entstehung, müssen wir noch die weitern Momente des Lukas-Evangeliums ins Auge fassen, die nach Baur, Schwegler u. A. judaistisch sein sollen.

4) Nach Schwegler soll es noch eine entschieden „judenchristliche Tendenz" verrathen, dass bei Luk. I. II. „die ersten Anfänge Jesu und Johannes so in einander verflochten sein, dass man darin nur die Einheit eines göttlichen Plans sehen könne." (Baur S. 503.). Soll es denn aber nicht auch für einen Heidenchristen im Plane Gottes gelegen haben — ja hat es nicht im Plane der Geschichte gelegen, — dass kurz vor der Erscheinung des Christenthums ein Johannes auftrat, wirklich die Wege dafür bereitend? Baur selbst muss zugeben, dass auch „ein paulinischer Schriftsteller" dieses Interesse haben konnte; er will zwar nur sagen: „sich aneignen konnte, um dem Judenchristenthum eine Concession zu machen." Aber von einer solchen Concession kann doch gar nicht die Rede sein, wenn Johannes gerade sechs Monden vor Jesus empfangen und geboren, d. h. ½ Jahr älter ist als Jesus, wenn Elisabeth mit Maria befreundet, d. h. wenn schon des Täufers Mutter vor der Mutter des Herrn sich beugt und sie als eine Gesegnete des Herrn preisst — und das ist der ganze Inhalt dieser Erzählung.

5) Besonders judaistisch aber soll nun der messianische Einzug Jesu in Jerusalem sein (S. 508 f.). Wir haben aber schon gesehen, dass allerdings dies Stück — wenn es ungeschichtlich ist, was wenigstens Baur nicht beweisen zu können erklärt (S. 611.) — einen noch innigen Zusammenhang mit alttestamentlichen Anschauungen verräth, aber keineswegs widerspricht die Idee darin dem paulinischen Geist, wenn es als Abbild des zukünftigen Kommens Christi in Herrlichkeit, des Einzugs des Friedensfürsten in das künftige, das himmlische Jerusalem unter dem Hosiannah des Volkes seiner Gläubigen aufgefasst wird. Oder ist nicht auch dem Apostel Paulus das, wenn auch an sich noch so jüdische, Bild von Jerusalem als der

Digitized by Google

„Mutter der Gläubigen", d. h. der Metropole des Reiches Gottes ganz geläufig? (Gal. 4, 26.). Wenn also diese Erzählung eine typische ist, so konnte sie recht wohl einem paulinischen Herzen entstammen, das noch in alttestamentlichen Anschauungen lebte, (wie Markus oder Matthäus); wenn auch schon weitergehend der Verfasser des Lukas-Evangeliums einigen Anstoss daran genommen, und desshalb den möglichen falschen Schein durch seine Einleitung zu heben gesucht hat.

6) Dann sind es noch die Beziehungen auf das A. T., die Nachweisung der Erfüllung davon und die Beziehung auf Personen des A. T., die judaisirend sein sollen. Doch gerade dabei hat selbst Marcion in seiner Grundlage keine Scheidung machen können, wenigstens wird eine ganze Reihe solcher Citationen und Erfüllungen des A. T., wie auch die Citation des Elias und Moses zu der Verklärung Christi (Luk. 9, 31.) nicht als bei Marcion fehlend bezeichnet (S. 509. 510.). Und wenn auch nach Analogie anderer Stellen, wie XI, 29. (von Jonas und Salomo) XXIV, 25 (den Propheten) u. a. zu erwarten wäre, dass Marcion alle diese Beziehungen auf das A. T. vertilgt habe, so ist doch, wie schon zu bemerken war, darauf nicht zu rechnen, da ein grosser Theil dieser Beziehungen auf das A. T. so mit entschieden paulinischen Gedanken verwebt war, dass sie sich gar nicht davon trennen liessen, ohne diese nicht selbst, oft das Beste und Schlagendste, ganz aufgeben oder ganz abrupt und sinnlos zu machen.[1]) Und in der That kann man doch nimmermehr in steten Beziehungen auf das A. T. und dessen Erfüllung etwas specifisch judenchristliches oder auch nur eine blosse Accommodation daran finden: jeder Blick in die Schriften des entschiedensten Pauliners, Paulus' selbst, zeigt, wie auch der Geist, der am originalsten und entschiedensten die Universalität des Christenthums erfasst hat, noch im A. T. leibt und lebt. Nein, auch hierin ist das Lukas-Evan-

1) Dass aber bei Marcion die Verklärungsscene IX, 28—36 gefehlt habe, wie Ritschl will und Baur nur für unsicher hält, ist an sich schon um so weniger wahrscheinlich, als diese Erzählung dem Helldunkel seiner doketischen Phantasie besonders zusagen musste. Wirklich aber führt ja auch Tertullian (Kap. 22.) diese Stelle mit unter denen auf, in denen Marcion die alttestamentlichen Beziehungen *aliter interpretando subvertit.*

Digitized by Google

gelium ein untrennbares, einiges, durchaus paulinisches Ganzes, und nur der Gnostiker hat es darin zu verstümmeln versuchen können.

7) „Specifisch-judaistisch" soll aber noch sein (S. 446.), dass „die Jünger im Reich Christi auf Richterstühlen die zwölf Stämme Israels richten sollen". Luk. 22, 30. ff. Als wenn sich überall, wo nur das Wort Israel oder ein alttestamentliches Bild vorkommt, Judaismus fände! Das finden zu wollen, wäre ja selbst ein halber Marcionitismus. Sagt denn nicht schon Paulus 1 Cor. 6, 2.: „wisst ihr nicht, dass die Heiligen (d. h. die Gläubigen, die Christo Treuen) die Welt richten werden?" Und hier sind nur „die Jünger" genannt, d. h. diejenigen (V. 29.), „die mit Christus bestanden haben in den Versuchungen", also alle Treuen und Heiligen, wie ja unzählige Male „die Jünger" nur das Beispiel aller Jünger sind, und Baur will doch wohl hier nicht die siebenzig Jünger des Lukas, die derselbe sogar bevorzugt, ausgeschlossen wissen? „Die Heiligen sollen die Welt richten", und dass hier gerade die zwölf Stämme Israels von den Treuen Christi gerichtet werden sollen, zeigt diess nicht eine deutliche Ueberwindung und Unterwerfung des Judenthums? Ja die Gläubigen sollen im Sinne Pauli die ganze „Welt" und das verstockte Israel im Besondern richten.

8) Die Erklärung XVI, 17., dass „das Gesetz" ewige Gültigkeit haben solle, will zwar Baur (S. 446.) als specifisch judenchristlich bezeichnen; aber er thut, wie oben gezeigt, der Stelle und dem ganzen Zusammenhang Gewalt an, wenn er unter „dem Gesetz" beschränkt „das mosaische Gesetz", und zwar das Ganze desselben mit allen Ritual-Bestimmungen, dem Gebot der Beschneidung, der Opfer u. s. f. versteht. Er erkennt ja später (S. 609. 613. f.) bei Matthäus, der ganz dieselbe Stelle (V. 18. f.), nur weiter und gleich in Verbindung mit Luk. 6, 27—36. ausgeführt (V. 17. ff.) wiedergiebt, an, und entwickelt namentlich gegen Schwegler u. A. so gründlich, dass unter dem Gesetz das nicht aufgelösst werden, sondern ewig gelten, das erfüllt werden soll, keineswegs das mosaische Gesetz mit allen Ritual-Bestimmungen zu verstehen sei [1]),

1) Wie denn im Besondern weder bei Matthäus und Markus noch bei Lukas ein Wort von der Verbindlichkeit der Beschneidung, der Sabbath-Gesetze und des Opferdienstes vorkommt.

Digitized by Google

dass der Gedanke der ewigen Gültigkeit des Gesetzes in dieser geistigen, sittlichen Fassung nicht einseitig judaistisch, sondern echt- und urchristlich ist. Und wenn, wie Baur hier — bei Matthäus wenigstens — als zweifellos erklärt (S. 584. f., 613. f.), dieser Ausspruch „zu dem Echtesten gehört, was aus Jesu Mund gekommen sei", warum wird es denn dem Lukas angerechnet, ihm hieraus eine judaisirende oder irenisirende Tendenz gemacht, wenn er hier nur mit Hingebung und Treue die Lehre Jesu selbst wiedergab? Aber so viel und oft auch Baur bei allen drei Synoptikern von diesem Satz redet und desshalb hauptsächlich, weil Matthäus denselben am meisten entwickelt, diesen als den ursprünglichsten Evangelisten zu betrachten geneigt ist: so ist oder scheint es ihm doch entgangen zu sein — und es ist gerade bei Baur doppelt zu verwundern, mindestens aber redet er an keiner der vielen Stellen davon —, dass ja auch Paulus trotz seiner Lehre, dass „das Gesetz" durch die Gnade aufgehoben werde, doch ausdrücklich es wieder in seiner ewigen Gültigkeit anerkennt, ohne einen andern Ausdruck dafür zu gebrauchen: Röm. 3, 31.: „Heben wir nun das Gesetz durch den Glauben auf? Nimmermehr, sondern wir wollen das Gesetz aufrichten!" Allerdings ist dies das Resultat der eigensten paulinischen Dialektik, aber jedenfalls kommt es auch hier darauf hinaus, dass das Gesetz in seiner mosaischen Beschränktheit durch die Gnade aufgehoben sei (d. h. nach Lukas „das Gesetz und die Propheten", d. h. das A. T. gilt nur bis Johannes den Täufer), dass aber das Gesetz in seiner geistigen, sittlichen Bestimmtheit, „das Gesetz" universell und absolut gefasst, nimmermehr aufgehoben werden solle und könne (oder nach Lukas: „es ist aber leichter, dass Himmel und Erde vergehen, als dass ein Titelchen des Gesetzes zu Grunde gehe", dem Matthäus noch entsprechend hinzusetzt: „Christus ist nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen"). Wir haben also sogar hier nur einen Ausdruck eines echt paulinischen Gedankens, und es wäre fast unbegreiflich, wie man so lange in diesen Erklärungen der Ewigkeit des Gesetzes bei Matthäus und Lukas einen Gegensatz zu Paulus' und Lukas' sonstiger Lehre hat finden wollen — wenn es nur nicht zu begreiflich wäre. Der Gegensatz liegt in Paulus Lehre, oder vielmehr in der Sache selbst, beide Seiten gehören zusammen. „Die vollendete Gesetzes-

Digitized by Google

Erfüllung ist ebenso sehr die Aufhebung des alttestamentlichen Gesetzes, als die Aufrechterhaltung desselben in der Idee der wahrhaft vollkommenen Gerechtigkeit" sagt F. Ch. Baur selbst, so wahr, wie schon B. Bauer (Synopt. I, 327.) treffend bemerkt hat: „Die wahrhafte Negation wird in ihr selbst wieder die gehaltvollste Position, wenn sie jede Bestimmung des Alten würdigt. Freilich wird dann nicht der Buchstabe des Alten als solcher aufgenommen, sondern seine Idee, aber diese wird nun aus ihr selbst ihre eigne Bestimmung schaffen, welche dem Jota und Strich des Alten parallel ist." Also auch Lukas ist hier ebenso völlig in sich einig, als echt paulinisch.

9) Dagegen scheinen der paulinischen Lehre von der freien Gnade Gottes und der eignen starken Erklärung des Lukas über die Werthlosigkeit der menschlichen Werke, XVII, 7. ff., andere Stellen zu widersprechen, wie die Parabel vom „ungerechten Haushalter", die Sprüche VI, 35. und XI, 11., in denen die Wohlthätigkeit in Beziehung auf künftigen Lohn empfohlen wird. Wird hier der Werkthätigkeit ein entscheidender Werth beigelegt, wie Schwegler will, so kann Nichts unpaulinischer sein. Hier also scheint sich Lukas wirklich in zwei Theile zu theilen: aber es tritt hier nun der merkwürdige Umstand ein, dass der nach Baur angeblich judaisirende Interpolator die entschieden paulinische Lehre sogar in harter Form (XVII, 7. ff.) zugesetzt hätte, und der angeblich rein-paulinische „Urlukas" der Anti-Pauliner, der Judaist wäre; denn Marcion hatte gerade diese Stellen von der Werkthätigkeit, dagegen jene von der Verdienstlosigkeit der Werke, wie gesehn, nicht. So ganz unhaltbar zeigt sich Ritschl's und Baur's Hypothese von einer Scheidung des Lukas-Evangeliums in der von ihnen gewollten Weise. Doch der Scharfsinn F. Ch. Baur's erkennt selbst, dass auch hier Lukas in Wirklichkeit überhaupt nicht in dogmatischem Widerspruch mit sich ist (S. 455.). „Nicht das Wohlthun als solches, als bloss äusserliches Thun ist es, worauf so grosser Werth gelegt wird, sondern nur weil darin der sich von der gegenwärtigen Welt abkehrende, in sich selbst einkehrende Sinn sich bewährt, ohne welchen man nicht der künftigen Welt angehören kann." So richtig diess ist, wenn man diese Stellen eben im Zusammenhang mit Allem Uebrigen fasst, was bei Lukas vorliegt, namentlich auch mit jener Parabel von der Verdienstlosigkeit der Werke als solcher, so offenbar ist es doch beim

Digitized by Google

einseitigen Stehnlassen der Parabeln und Stellen, die die Wohlthätigkeit in Beziehung auf künftigen Lohn empfehlen, dass Marcion auch in dieser Beziehung nicht mehr rein und echt paulinisch ist, sondern, indem er zu weit über Paulus hinausging, nur hinter ihm zurückgeblieben ist.

10) Dass den vom Aussatz Geheilten V, 14. und XVII, 14. von Jesus geboten wird, sich den Priestern zu zeigen, — auch dies hat Schwegler judaistisch finden wollen. Doch gehörte, wie schon Baur erkennt (S. 446.), die Erwähnung der Priester unabwendbar dazu, wenn einmal die Heilung urkundlich konstatirt werden sollte. Nur hätte die Unvermeidlichkeit einer jüdischen Form auch für so vieles Andere im Evangelium, wie namentlich in der Vorgeschichte, nicht übersehen werden sollen.

11) Endlich hat Schwegler den im Lukas-Evangelium wirklich eigenthümlich hervortretenden Gegensatz zwischen „dieser Welt" und „der jenseitigen, der kommenden Welt, und der damit innig zusammenhängenden zwischen der Armuth (den Armen, den Leidtragenden) und dem Reichthum (den Reichen) in den Parabeln vom reichen Mann und dem armen Lazarus, vom ungerechten Haushalter und in den Seligpreisungen specifisch „ebionitisch" gefunden, wie denn diesen Gegensatz die Ebioniten allerdings besonders ausgebildet haben, woraus dann wieder irenisirende Tendenzen einer spätern Zeit deducirt werden. Doch auch hier hat Baur schon auf das geistvollste und gründlichste (S. 446—454) gezeigt, dass dieser Gegensatz, im Besondern der Begriff der Armuth, die zum wahren Reichthum führt, dem ursprünglich christlichen Bewusstsein angehöre. Wenn er aber dann (S. 449.) selbst noch anerkennt, dass diese Begriffe, so wenig ihr ebionitisches Gepräge verkannt werden könne, ebensowenig unpaulinisch seien, da ja Paulus selbst „beinah mit denselben Worten" (wie Luk. VI, 20. f., vgl. Matth. 5, 3. f.) diess ihn beseelende christliche Grundbewusstsein 2 Kor. 6, 10. ausspreche: so hat er nur dazu beigetragen, nun vollends es offenbar und klar zu machen, dass das Lukas-Evangelium in allen Beziehungen, von Haus aus und durch und durch paulinisch, und zwar echt paulinisch ist.

Bei einer näher eingehenden Betrachtung zeigt sich also die Annahme von einer „Nebeneinanderstellung paulinischer und ju-

Digitized by Google

daistischer Reden und Erzählungen" von einer „Verwebung heterogener Stoffe", einer „Zusammenarbeitung von Stücken ganz entgegengesetzter Art", einem bloss „paulinischen Grundstock" im Lukas-Evangelium weder als durchführbar noch überhaupt als berechtigt. Alle Gegensätze, die man hier hat machen wollen, zerfliessen wieder von selbst. Doppelt verkehrt und illusorisch aber zeigt sich die specielle Hypothese, jener angebliche „paulinische" Grundstock werde durch den Text Marcion's gegeben.

IV. Zeigt sich der dogmatische Charakter des Lukas in dem ganzen Evangelium als ein völlig in sich einiger, so beweist sich die Annahme von einer Zusammensetzung von Stücken ganz verschiedenen Charakters, verschiedener Verfasser und aus verschiedenen Zeiten auch noch weiterhin als eine bloss gemachte, als ein Traum. Hätten wir in unserm Lukas die Arbeit und Darstellung ganz verschiedener Verfasser, dann müssten wir auch einen ganz verschiedenen Sprach-Charakter in den betreffenden, von einander geschiedenen Stücken wahrnehmen. Es ist aber nichts der Art, auch mit der grössten Gewalt nicht wahrzunehmen: wir haben dieselbe Sprache, denselben Styl in allen Stücken von Anfang bis zu Ende, im Prolog, in der Vorgeschichte, in dem ganzen übrigen Evangelium, so weit es Marcion hat und nicht hat. Zwar hat das Lukas-Evangelium im Ganzen denselben (hebräisirenden) Sprachcharakter auch mit den beiden andern ältern Evangelien, aber dessenungeachtet tritt in den Stücken, in denen, wie in der Apostelgeschichte, Lukas allein steht (in der Vorgeschichte, vielen Parabeln u. s. f.) ein eigenthümlicher Styl, bestimmte immer wiederkehrende Wendungen, eine bestimmte Neigung zu gewissen Ausdrücken und Strukturen hervor, ja auch auf's Ueberraschendste in der Bearbeitung der Stücke, welche es materiell mit den andern Evangelien gemein hat, wie schon früher, namentlich von Credner, bemerkt worden ist, am scharfsichtigsten und umfassendsten aber Ch. G. Wilke („der Urevangelist") an's Licht gestellt hat.[1]) Sehr zum Nachtheil für seine Untersuchung hat Baur diese nicht bloss, sondern selbst die ganze sprachliche Seite überhaupt, völlig übergangen und zur Seite gelassen. Die Be-

1) Eine daraus excerpirte Zusammenstellung findet sich auch bei Sepp L. J. Bd. VI.

obachtung dieser durchgreifenden Gleichartigkeit der Darstellung, auch wo es der Stoff nicht erheischt, würde ihn allein schon vielleicht abgehalten haben, jene Hypothese zu ergreifen und weiterzuführen.

V. Dazu kommt endlich noch, dass diese Hypothese von der Entstehung unseres Lukas-Evangeliums geschichtlich unhaltbar wird. Erst nach Marcion (der c. 140—150 n. Chr. lehrte), erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts soll unser Lukas-Evangelium geschrieben sein (S. 516. 521.). Und in der That, wenn Marcion sich noch des Evangeliums in einer wesentlich andern als der ursprünglichen Gestalt bediente, so ist ohne Gewalt kaum etwas Anderes anzunehmen. Ist es aber möglich, unser Lukas-Evangelium, wie Baur (S. 522.) genöthigt ist, anzunehmen, aus einem „theils irenischen, theils polemischen Interesse" zu erklären, „dessen Elemente und Motive in den Partei-Interessen eben dieses zweiten Jarhh. liegen?"

Lukas deutet selbst durch den Prolog zu seinem Evangelium [1]) an, dass „nachdem schon Viele [2]) versucht hätten, das unter ihnen

1) Ob derselbe auch auf die Apostelgeschichte, als einen zweiten von vornherein beabsichtigten Theil der einen Geschichte des Urchristenthums gehe, wie Baur S. 518. f. annimmt (um dadurch das Werk des Lukas im Verhältniss zu dem sein sollenden wesentlich gleichen Vor-Lukas um so mehr als ein eigenthümliches erscheinen zu lassen), braucht hier nicht näher in Betracht gezogen zu werden. Nur fragen möchte ich, warum, wenn Lukas nicht erst nach Abfassung seines Evangeliums sammt seinem Prolog die Apostelgeschichte zu schreiben unternommen und beabsichtigt hat, wenn Beides ein Ganzes sein sollte, die Himmelfahrt zweimal, obendrein verschieden erzählt ist?

2) Gelegentlich ist noch zu bemerken, dass die Annahme, das Evangelium Marcion's gehe dem Verfasser des Prologs voran, auch zur Erklärung dieser Angabe von »vielen« dem Lukas vorangegangenen Evangelienschriften einen Beitrag zu liefern scheint, wie diess Baur S. 516. ff. ausführt. Wir hätten dann nicht bloss, wie er ausserdem annimmt, einen hebräischen und griechischen Matthäus — um von Markus ganz abzusehen, der einmal als der späteste unter allen betrachtet wird — sondern auch noch einen Vor-Lukas, den Verfasser des »Grundstammes« für ihn. Allerdings wäre es sehr erwünscht, wenn wir nähere

Digitized by Google

in Erfüllung Gegangene — das Evangelium — schriftlich darzustellen, er es unternehme, Alles von Anfang an der Reihe nach genau darzustellen, damit sein Theophilus, wie jeder andere Heidenchrist, die Sicherheit der Lehre erkenne, in der er unterrichtet sei", — er deutet damit, wie Baur überzeugend zeigt, seine Tendenz an, eine bestimmte dogmatische Richtung seiner Zeit durch seine Schrift geschichtlich zu bewähren. Aber welche dogmatische Tendenz ist dies? Baur meint das Bestreben, den Anstoss zu beseitigen, welchen die Judenchristen am paulinischen Christenthum nehmen konnten. Sehen wir davon ab, dass die Voraussetzung hiezu, Lukas habe nämlich absichtlich judaistische Stücke zu einem conciliatorischen Zweck aufgenommen, sich als falsch bewiesen hat, da sich wirklich auch nicht ein judaistisches Stück, nicht ein unpaulinischer Gedanke, nicht eine Concession an das Judenchristenthum im ganzen Evangelium findet, dass von einem conciliatorischen Zweck überhaupt nicht die Rede sein kann, da Lukas den Paulinismus grossentheils sogar in einer abstossenden, selbst zu schroffen Weise ausspricht. Sehen wir davon noch ab und halten nur das Positive fest, dass Lukas wirklich das paulinische Christenthum, die volle Berechtigung des Heidenchristenthums durch seine Bearbeitung des Evangeliums bewähren, oder sich und den Gleichgesinnten sowohl als Gegnern bewährt zeigen wollte, so hat dagegen schon Ritschl (Ueber das Verhältniss der Schriften des Lukas zu der Zeit ihrer Entstehung [1]) erinnert, dass in der Zeit nach Marcion die Ausgleichung der Juden- und Heidenchristen schon vollzogen gewesen, dass diese also nicht

---

Auskunft über die »Vielen« bei Lukas erhielten, aber die sich uns hier darbietet, ist doch zu ungenügend, um sie nicht völlig entbehren zu können. Wenn wir den Matthäus auch noch duplirten, so hätten wir immerhin erst »drei«, und noch längst nicht die »Vielen«. Wie aber, wenn nun der Vor-Matthäus zweifelhaft würde, wo bleiben dann gar die Vielen? Muss aber Baur selbst, wie Jedermann, nothwendig ausserdem noch »andere schriftliche Quellen«, als unsere Evangelien sind, annehmen, aus denen Lukas Manches geschöpft habe, so ist darunter der angenommene Vor-Lukas doch nur wie ein Tropfen im Eimer. Er ist aber noch weniger, er ist gar Nichts — als unser Lukas selbst.

1) Theol. Jahrb. 1847. S. 293. f.

Digitized by Google

der Zweck der Schriften des Lukas, sondern deren Voraussetzung sei, — wenn diese nämlich so spät entstanden sind. Vielmehr sei dann die Tendenz der Schriften des Lukas überhaupt eine antimarcionitische.

Doch dagegen kann ich schon Baur selbst, S. 523. f. antworten lassen. Dass die Apostelgeschichte in einem antimarcionitischen Interesse geschrieben sei, daran könne nicht entfernt gedacht werden, und im Evangelium möge ausser der Behauptung der ewigen Gültigkeit des Gesetzes (Luk. 16, 17.) höchstens noch die Zufügung der Geburts- und Kindheitsgeschichte so gedeutet werden. Und setzen wir auch mit ihm selbst (S. 507.) noch hinzu, auch die „Veränderung" Luk. 8, 20. u. 10, 22., so ist doch wahr, dass solcher Stellen, die specifisch als gegen Marcion oder den Gnosticismus überhaupt gerichtet, etwa betrachtet werden könnten, faktisch so wenige sind, dass der Charakter des Evangeliums im Ganzen keinenfalls als antimarcionitisch oder überhaupt antignostisch erklärt werden kann. Dabei scheinen Beide noch ganz zu übersehn, dass dann gleicher Weise auch das Matthäus-Evangelium für antimarcionitisch erklärt werden müsste, wenn die Vorgeschichte, die Behauptung der ewigen Gültigkeit des Gesetzes, die Einzugsscene, die Erwähnung der Mutter und Brüder Jesu gegen den Gnostiker gerichtet wäre. In solcher Weise würde man den bestimmten Charakter des Lukas-Evangeliums ganz vernichten. Ist aber der Charakter desselben mindestens nicht wesentlich antimarcionitisch, dann ist auch die ganze Voraussetzung, Lukas habe erst nach Marcion geschrieben und das Evangelium eben desselben nach dogmatischen Tendenzen absichtlich verändert, tödtlich getroffen. In diesem Falle müsste die Polemik gegen den Gnosticismus specifisch und hervorstechend auftreten, und ich weiss nicht, wodurch Baur's Annahme, auch in der „spätern Zeit" habe noch die Tendenz der Ausgleichung zwischen Judenchristen und Heidenchristen bestehen können, begründet wäre. Baur selbst weiss am besten, dass in der Mitte des zweiten Jahrhunderts eine ganz neue Gährung, specifisch andere Gegensätze und Interessen lebten. Der Gegensatz zwischen Gnosticismus und dem eigentlichen Ebionitismus, beziehungsweise Montanismus, war der alles Andere beherrschende, und ein ganz anderes Resultat musste aus diesem

Digitized by Google

neuen dogmatischen Leben hervorgehn, wenn es dazu fortschritt, auch das Evangelium sich entsprechend zu gestalten.

Wie aber nach Baur's glänzender Zusammenfassung aller bisherigen Forchungen über das vierte Evangelium dieses wirklich jener Mitte des zweiten Jahrhunderts angehört und die Tendenz hat, die darin lebenden Gegensätze zu vermitteln und zu versöhnen, so kann nichts lauter als diess dafür sprechen, dass das Lukas-Evangelium dann nicht in diese Zeit, sondern in eine viel frühere gehört.

Allerdings will Baur S. 484. ff. im Lukas-Evangelium und zwar im Ur-Lukas, d. h. in den von Marcion gebrauchten Stücken schon eine gewisse Annäherung an die Ideen des vierten Evangeliums finden. Das Faktische darin aber, dass Lukas mit Johannes im Gegensatz zu Matthäus Jesus auch in Samarien wirken lässt, reducirt sich einfach darauf, dass Lukas wie Johannes entschiedene, wenn auch sonst noch so fern von einander stehende Hellenisten sind, wogegen Matthäus auch eine dem Judaismus zugekehrte Seite hat. Im Uebrigen sind alle angeblichen dogmatischen Eigenthümlichkeiten im Lukas-Evangelium entweder schon bei Matthäus oder Markus gerade so vorhanden, oder zum Theil mehr gemacht als faktisch, — wie die Annahme, das, was bei Lukas λόγος heisst, nähere sich dem λόγος bei Johannes, und die Ansicht des Lukas, dass das Reich Gottes erst kommen werde, nicht schon gegenwärtig sei, sei schon im Uebergang zu der bei Johannes begriffen, wonach das Reich Gottes schon etwas Gegenwärtiges, nichts Zukünftiges sei. Wie wenig Annäherung an das Johannes-Evangelium findet sich also schon bei dem angeblichen „Ur-Lukas", wie viel mehr und entschiedenere, nicht bloss Annäherung, sondern Aehnlichkeit oder Gleichheit mit diesem Evangelium und seinen Ideen müsste aber dann in den angeblich erst nach Marcion zugesetzten Stücken sich finden! Ja man kann es einfach als gar nicht anders möglich bezeichnen, als dass ein Evangelium aus dieser Zeit die allgemeine Lehre derselben vom λόγος gleich den Schriften Justin's, dem Brief an Diogenet u. s. w. enthalten hätte, dass darin nicht mehr viel von Pharisäern und Zöllnern die Rede gewesen, sondern „die Juden" zusammen als das feindliche Princip erschienen wären, dass darin die Wiederkunft Christi gleich dem vierten Evangelium nicht so bestimmt in das Menschenalter Jesu, d. h. mindestens in's erste Jahrhundert gesetzt

Digitized by Google

sein würde, als es bei Lukas geschieht (IX, 27. XXI, 32.), was Baur auch noch hier ganz übersehen zu haben scheint.

Baur selbst macht zwar S. 507 eine eigene Rubrik von Stellen in unserem Lukas, die bei Marcion fehlen, »aus welchen eine Beziehung auf die späteren Parteiverhältnisse hervorblicke«, und nimmt darauf auch sichtlich in seinem angegebenen Schlusse S. 522 f. Rücksicht. Aber es ist doch nur eine einzige Stelle, die Parabel vom verlornen Sohn, die er hier anzuführen weiss als ein Stück, in welchem das Verhältniss der Judenchristen zu den Heidenchristen dargelegt werde, während ein anderes verwandtes Stück von den beiden Schächern nur das Verhältniss andeute, in das sich die Juden und Heiden zur Predigt vom gekreuzigten Messias setzten. Eine »um so bemerkenswerthere Stelle« nehme daher die Parabel vom verlornen Sohn ein. Ja es ist wirklich um so bemerkenswerther, dass Baur nur diese hat angeben können, und zugleich gerade bei dieser nicht genug zeigen kann, wie sie nicht blos die eigensten Gedanken des Paulus enthalte, was schon zu bemerken war, sondern auch sichtlich auf das »aus dem Römerbrief bekannte Benehmen der Judenchristen gegen die Heidenchristen« sich beziehe, indem der ältere Bruder grollend über die freudige Aufnahme des aus seiner Verirrung Zurückgekommenen sich fern hält, und an dem bereiteten Freudenmahle keinen Theil nehmen will, wogegen es den paulinischen Christen daran gelegen sein musste, wie es »das Bestreben des Apostels im Römerbrief« war, dem Riss zu begegnen, welcher durch das misstrauische und missgünstige Benehmen der Judenchristen in die erst sich bildende Gemeinschaft zu kommen drohte. Wie wahr und treffend ist diess, und wie sicher der Schluss, dass alle Züge der Parabel mit diesen Verhältnissen zusammengehalten eine so concrete Wahrheit haben, dass sie »nur aus ihnen hervorgegangen sein kann.« Wer sollte aber nunmehr noch einen andern Gedanken eben nach Baur selbst haben können, als dass also auch diese Parabel wie das ganze Evangelium aus den Verhältnissen der Zeit des Paulus oder der Zeit kurz nach ihm hervorgegangen sei? Wer sollte vermuthen können, dass Baur das Ganze wieder zu illudiren im Stande sein werde durch die blosse Behauptung: »dasselbe Interesse musste man in der Folge haben!« Als wenn sich ja dieselben Interessen und Verhältnissen in verschiedenen Jahrhunderten wiederholten, als wenn

Digitized by Google

nicht im zweiten Jahrhundert ganz andere und neue Interessen gewaltet, ganz eigenthümliche, über die zu Paulus Zeit weit hinausgehende Verhältnisse bestanden hätten!

Nein Alles, was Baur selbst so Richtiges und Treffendes zur Charakterisirung des Lukas-Evangeliums aus ihm selbst gegen Ritschl und Schwegler bemerkt hat, wie das, was hier noch weiter erinnert werden musste, zeigt nur, dass das Lukas-Evangelium seinem wirklichen Charakter und Tendenz nach ganz und gar nicht, nicht entfernt in die Mitte des zweiten Jahrhunderts gehört, gerade so wenig als der Römer- und Galater-Brief an's Ende des ersten Jahrhunderts. Eine Unmöglichkeit ist es, dass in dieser Zeit einer ganz neuen Bewegung und Gährung noch irgend ein Christ so rein und ächt und alt-paulinisch sein konnte, als wir den Verfasser des Lukas-Evangeliums überall finden; eine Unmöglichkeit, dass noch Einer in dieser Zeit so weit in alttestamentlichen Anschauungen und Formen leben konnte, ohne geradezu Ebionit zu sein oder wenigstens ihnen sich zuzukehren, wie diess bei Lukas in keiner Beziehung der Fall ist. Höchstens könnten die wirklich, zum Theil sogar übertrieben judaistischen Elemente, wie sie im Matthäus-Evangelium einzeln vortreten (z. B. X, 5. XV, 24 u. s. f.), so gefasst werden, als wolle der Verfasser durch das Aufnehmen dieser Elemente die Ebioniten beschwichtigen und gewinnen. Lukas dagegen hätte in dieser seiner rein, ja selbst schroff paulinischen Weise die Ebioniten nur absolut abstossen können.

Vielmehr ist es, wenn je und durch etwas anderes hoffentlich nun durch die Fortsetzung der geschichtlichen Kritik, welche F. Ch. Baur und seine Schule auf diesem Boden begonnen haben, nach zwei Seiten hin sicher geworden, 1) dass unser Lukas-Evangelium in der Ausdehnung und nach dem Text, wie wir es noch im Ganzen unverändert haben, jedenfalls dem Marcion vorgelegen, also schon vor 140 u. Z., dann aber sicher schon vor Cerdo (c. 120. u. Z.) bestanden hat, 2) andererseits aber seinem dogmatischen Charakter nach nur dem Jahrhundert angehören kann, in dem noch ächt paulinischer Geist lebendig war, nur dem ersten Jahrhundert.

Ich gebe diese Bedenken, nähere Untersuchungen und Folgerungen in der Hoffnung, dass wenigstens Manches, ja nach meiner Ueberzeugung alles Wesentliche darin auch von dem hochverdienten

Digitized by Google

Nestor der neutestamentlichen Kritik, dem dieser Versuch vorzugsweise gewidmet ist, werde Anerkennung finden, und dass sie wenigstens durch die nähere Prüfung, die sie anregen möchten, etwas näher zu dem grossen Ziel führen, die ältesten und zuletzt die höchste Entscheidung in sich tragenden Evangelien in ihrem ganzen Wesen klar zu erkennen.

III.

Zur Geschichte des Urchristenthums.

Von

Dr. K. R. Köstlin.

Zweiter Artikel.

Rom und Kleinasien bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts; Wesen und Bedeutung des Ebionitismus; Charakter und Gang der Entwicklung des Urchristenthums.

Im ersten Artikel unserer Untersuchung über das Urchristenthum (H. 1. S. 1 ff.) sind die allgemeinen religiösen und kirchlichen Momente hervorgehoben worden, welche die Grundzüge und die treibenden Motive der Gesammtentwicklung desselben darstellen; wir verfolgen nun hier unsere Aufgabe weiter, indem wir, unter Voraussetzung jener allgemeinen Gesichtspunkte, so weit sie schon an und für sich feststehen, und zugleich zum nähern Erweis ihrer Richtigkeit, so weit sie eines solchen erst bedürfen, die Spezialgeschichte der beiden bedeutendsten Regionen der urchristlichen Entwicklung, der römischen und kleinasiatischen Kirche, näher betrachten [1]).

1) Die Geschichte des Urchristenthums ist jetzt auch von Dr. A. Ritschl in seiner Schrift über die Entstehung der altkatholischen Kirche zum Gegenstand einer neuen Bearbeitung gemacht worden. So sehr die Wichtigkeit dieser Schrift sowohl in Bezug auf die von ihr durchgeführte Gesammtanschauung als auf ihre einzelnen Untersuchungen anzuerkennen ist, und so sehr ich in vielen Haupt-

Digitized by Google

Was zuerst die römische Kirche betrifft, so versetzt uns die älteste Urkunde, die wir über dieselbe haben, der Römerbrief, in

---

punkten, wie in der Annahme einer gesetzlichen Umbildung des Paulinismus und eines wesentlichen Unterschiedes zwischen Ebionitismus und kirchlicher Orthodoxie mit ihr übereinstimme, so erheben sich doch mancherlei Zweifel gegen die Richtigkeit gerade derjenigen Ergebnisse, auf welche sie im Gegensatz zu den Schwegler'schen Ansichten am meisten Werth und Nachdruck legt. Sie weist die Entwicklung der zwei ersten Jahrhunderte wieder ganz dem Paulinismus zu, und spricht im geraden Gegensatz gegen Schwegler nicht nur dem Ebionitismus, sondern auch dem Judenchristenthum überhaupt eine Entwicklung fast gänzlich ab; die Unhaltbarkeit dieser Annahme aber geht schon aus den Schwierigkeiten hervor, in welche sich ihre Durchführung verwickelt. Das Judenchristenthum soll aller, namentlich gnostischen, Entwicklung unfähig gewesen sein (S. 279), und doch ist der erste Gnostiker, Cerinth, den aber freilich der Verfasser ganz übergeht, ein Judenchrist, und der Gnosticismus, wenn der Paulinismus, d. h. die Freiheit vom Judenthum, schon überall herrschend war, ganz unbegreiflich, der Recognitionen und Homilien, der Angelologie des Judenchristenthums, des spekulativen Triebs, der theils schon dem Judenthum überhaupt inwohnt, theils im Judenchristenthum eben durch sein Hinausgehen über das bisherige Judenthum angeregt ward, der S. 149 doch wieder anerkannten dogmatischen Elasticität desselben gar nicht zu gedenken. Das Judenchristenthum soll kein Element christlicher Entwicklung in sich gehabt haben, obwohl es nach der Ansicht des Verfassers (S. 49. 107. 259. 300) das Christenthum der Urapostel selbst war, obwohl schon die Apokalypse nach der von ihr gegebenen Darstellung des Neuen und Eigenthümlich-christlichen genug enthält; die ganze Entwicklung der beiden ersten Jahrhunderte nicht nur, sondern alle und jede Lostrennung des Christenthums vom Judenthum soll blos von Paulus ausgegangen sein. Um dem Juden- oder urapostolischen Christenthum diese aller Entwicklung unfähige, starre Identität mit dem Mosaismus zuschreiben zu können, muss man schon der Lehre Jesu selbst, an welche die Urapostel sich halten, diesen Charakter beilegen, und diess geschieht denn auch von dem Verfasser, indem er das reformatorische Auftreten Jesu dem mosaischen Gesetze gegenüber in sehr gewaltsamer Weise hinwegschafft (namentlich S. 57), und überhaupt die Lehre Jesu, sowohl was Vollständigkeit, als was ihre specifische Eigenthümlichkeit betrifft, so ungenügend auffasst, dass zwischen der Lehre

Digitized by Google

eine Zeit, wo Juden- und Heidenchristen (die Worte zugleich im nationalen, nicht blos im dogmatischen Sinne genommen, s. 11, 11

---

und der im Gegensatz zu ihr desto höher gestellten Persönlichkeit Jesu eine ebenso unhistorische als psychologisch unmögliche Kluft entsteht. Und wie kann man glauben, dass die von Petrus, Johannes u. A. überlieferte Lehre Jesu nichts Anderes producirt habe, als ein ganz bewegungsloses Judenchristenthum? woher das Ansehen, das diese Apostel zu allen Zeiten genossen haben, wenn nicht gerade an sie die kirchliche Entwicklung sich angeschlossen hat? woher die Anhänglichkeit der römischen Kirche an Petrus, der kleinasiatischen an Johannes, Philippus u. s. w.? kann man wohl annehmen, das Judenchristenthum sei sich dem Judenthum gegenüber der Wahrheit seines Glaubens an Christus, des Vorzugs seiner selbst vor dem blossen Mosaismus nie bewusst geworden, und habe nie das Streben in sich gefühlt, dieses Bewusstsein eben auch im Gegensatz zum Judenthum dogmatisch zu fixiren? Dieses Judenchristenthum, das bis Barchochba von den Juden verfolgt wurde, und das eben in der angegebenen Richtung eine so werthvolle Schrift, wie das Matthäus-Evangelium, hervorgebracht hat? Statt dessen betrachtet es der Verfasser in der Hauptsache, wie Epiphanius u. A., blos von seiner negativen, starren und erstarrten Seite aus, und lässt blos auf äussere Anregungen (die auch wir gar nicht ausschliessen wollen) einige Fortbildung in ihm zu; muss aber doch bei den Rekognitionen und Homilien die Bedeutung, welche auch dieses entschiedene Judenchristenthum für die kirchliche Entwicklung seiner Zeit, namentlich in Bezug auf die Verfassung gehabt hat, anerkennen (S. 456 ff. 551 ff.), so sehr er die Ansicht Baur's und Schwegler's bestreitet, dass die Episkopalverfassung auf Anregung des Ebionitismus entstanden sei. Glaubt wohl aber der Verfasser, Baur damit widerlegt zu haben, dass er die Erzählungen der Ebioniten über die hohe Stellung des Jakobus als unhistorische Sagen darstellt? woher weiss denn der Verfasser, dass Baur und Schwegler diese Erzählungen für historische Wahrheit halten? und wie kann er es voraussetzen, da doch die Baur'sche Kritik am wenigsten von der Art ist, Sagen und Mythen ohne Weiteres als historische Wahrheit gelten zu lassen? Wie kann man ferner Justin nicht etwa blos zu einem Pauliner, sondern zu einem Manne machen, der sich sogar absichtlich als Pauliner darstellen wolle, weil er die Ueberflüssigkeit der Beschneidung, wie Paulus, auf die Geschichte Abrahams gründet? Bedurfte es denn, um diesen Beweis gegen die Beschneidung zu finden, nothwendig des Vorgangs

Digitized by Google

—36.) in Bezug auf die Frage, ob die jüdische Nationalität das erste Anrecht auf den Besitz der christlichen σωτηρία habe, oder ob ein solches ihr durchaus abzusprechen sei (besonders V. 18—25.), als Parteien einander gegenüberstehen. Die Verhältnisse standen dem Brief zufolge so, dass die Parteien in einem Gegensatze sich befanden, der beiderseits bis zum höchsten Extreme gieng; den Judenchristen muss der Apostel es zum Bewusstsein bringen, dass Gott

---

von Röm. 4? und folgt, auch eine direkte oder indirekte Benützung dieser Stelle angenommen, daraus etwas für einen entschiedenen Paulinismus Justin's? Wie konnte Paulus »sein Parteihaupt« sein, zu dessen Fahne er schwor, wenn er ihn doch gar nie nennt, und zwar namentlich nicht im Dialog mit Tryphon, wo das Judenthum so rücksichts- und schonungslos bekämpft wird, dass die Annahme, »die Rücksicht auf die Juden habe die Nennung des Paulus verhindert, da Paulus ihnen noch verhasster als Christus war,« als eine (zumal in einem fingirten Dialog) ganz unhaltbare Ausflucht erscheint? Und wie kann man endlich gegen den klaren Wortlaut des ersten Korintherbriefs dem Paulus die förmliche Einsetzung von Gemeindebeamten zuschreiben, während S. 453 das ganz freie (allen konstituirenden Einfluss des Apostels ausschliessende) Verhältniss zwischen ihm und Korinth so ganz richtig dargestellt ist? Wie will man den Urapostel und dem Judenchristenthum überhaupt einen bedeutenden Einfluss auf die Ausbildung des Begriffs der kirchlichen Einheit absprechen, wenn doch nach S. 419 ff. gerade in Palästina von Anfang an eine mehr monarchische Kirchenverfassung sich bildete als anderswo? Und wie will man glaublich machen, dass die Klementinen »nur in der für ihre Partei ungünstigsten und beengtesten Lage geschrieben seien,« als ob eine ihrer alsbaldigen Ausschliessung aus der Kirche durch den Episkopat sicher entgegensehende Partei den Episkopat mit allen möglichen Mitteln unterstützt, und ihn nicht vielmehr, wie der Montanismus, bekämpft haben würde? Auf weitere Einzelheiten werden wir im Folgenden zurückkommen; so weit aber kann schon hier über diese Schrift geurtheilt werden, dass sie an einer, in mancherlei Widersprüche und Gewaltsamkeiten verwickelnden, einseitigen, abstrakten Antithese gegen die Schwegler'sche Ansicht vom judenchristlichen Charakter der ersten Jahrhunderte leidet, und dass sie ebenso in Bezug auf Vollständigkeit namentlich auch darum Manches vermissen lässt, weil sie, freilich in Einstimmung mit ihrer Ansicht von der Entwicklungsunfähigkeit des urapostolischen Christenthums, die johanneischen Schriften fast gar nicht in den Kreis ihrer Betrachtung zieht.

Digitized by Google

auch ein Gott der Heiden, und Abraham nicht blos Vater der Beschneidung sei, dass das jüdische Volk, statt auf die Heiden „verdammend" herabsehen zu können (Kap. 2.), vielmehr zum Mindesten in gleicher Verdammniss sich befinde, wie die übrige Welt (V. 9. 27.); den Heidenchristen aber hält er die Wahrheit vor, dass Israel keineswegs verworfen und verloren, sondern vielmehr zur gewissen Rettung bestimmt sei, dass es den Grundstamm der zur Erlösung Erwählten bilde, dass somit die ἔθνη keine Ursache haben, über die an ihrer nationalen Prärogative festhaltenden judenchristlichen Brüder sich als über Menschen beschränkten Standpunktes zu erheben (κατακαυχᾶσθαι 11, 18.; derselbe Gegensatz des „Richtens und Verachtens" wie 14, 1 ff.). Wie der erste Theil des Briefs ebensosehr den gesetzlichen Standpunkt bekämpft, als auch das Gesetz der Idee nach aufrecht zu erhalten sucht, so wendet sich der zweite ebensosehr gegen den (die Heidenmission des Apostels anfechtenden) judaistischen Partikularismus (9, 6 — 10, 21.), als er, und zwar sehr nachdrücklich, die Meinung der römischen Heidenchristen zu widerlegen sucht, das jüdische Volk sei zu einem von Gott verstossenen und aufgegebenen Volk herabgesunken (11, 1—36). So weit zwar kann nach dem Brief selbst die Spaltung noch nicht gegangen sein, dass beide Theile einander Anerkennung und Gemeinschaft versagt hätten; aber es war, wie namentlich die Ermahnungen Kap. 12, 3—21 (vgl. Kap. 14.) zeigen, Alles auf dem Wege dazu, da das gegenseitige Herabsehen der περιτομή und ἀκροβυστία auf einander eine innerliche, unversöhnliche Scheidewand zwischen ihnen bildete, die auch auf dem Felde der religiösen Praxis einen vollkommenen Gegensatz in Bezug auf die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes (ἡμέραι 14, 5. vgl. 13, 8—10.) mit sich geführt zu haben scheint. Zu diesem Gegensatze kam nun aber noch ein zweiter, der in der Hauptsache wohl mit dem ersten zusammenfiel, da die ascetische Ausschliessung des Fleisch- und Weingenusses von dem Apostel mit dem (gewiss judaistischen) Beobachten gewisser Tage zusammen gestellt wird, der Gegensatz zwischen einer ascetischen und einer freieren Partei, deren erstere nichts Anderes als eine ebionitische Partei gewesen sein kann (denn die von Neander u. A. angenommene Beziehung jener ascetischen Grundsätze über Fleisch und Wein auf εἰδωλόθυτα widerlegt sich einfach dadurch, dass der Apostel 14, 14

Digitized by Google

und 20, wo er der Sache prinzipiell, theoretisch auf den Grund geht, keineswegs von Götzenopfern, sondern von einem, an den Essäismus erinnernden, Dualismus zwischen Reinem und Unreinem an sich spricht, vgl. Schwegler I. 293.); der gewichtigere jedoch unter diesen zwei Gegensätzen ist der zwischen Juden- und Heidenchristen in Betreff der jüdischen Prärogative, da der andere nur anhangsweise behandelt wird. Dieses Nebeneinander von Juden- und Heidenchristenthum, deren jedes das andere κρίνει, καταφρονεῖ, d. h. jedes das Ganze darstellen, jedes die wahre Kirche sein will, ist ebenso bemerkenswerth an sich, als bezeichnend für den Charakter, den die ganze Geschichte der römischen Gemeinde zeigt. Denn einmal finden sich hienach in Rom gleich von Anfang an alle christlichen Richtungen vertreten, und für's Zweite wird hier der Streit zwischen den einander entgegengesetzten Prinzipien nicht theoretisch, nicht so geführt, dass eine Partei die andere zu sich hinüberzuziehen sucht (wie etwa in Galatien und Korinth), sondern der ganze Streitpunkt einfach praktisch an seiner eigentlichen Wurzel, am nationellen Prinzip angefasst, indem die eine Partei die andere für unfähig und unberechtigt zur Theilnahme an der christlichen σωτηρία erklärt, die heidenchristliche Partei die Juden wegen ihrer jüdischen Beschränktheit, die judenchristliche die Heiden, weil sie ohne Beschneidung und Gesetz sich widerrechtlich in das den Juden gebührende Himmelreich eindrängen wollen; jede der nationalen Parteien will sich aus sich selbst, die Judenchristen aus Juden, die Heidenchristen aus Heiden ergänzen; dieser praktische Weg ist es, auf welchem in Rom die grosse Streitfrage gelöst werden soll. Mit derselben unvermittelten Schroffheit sehen wir beide Parteien während der letzten Lebensjahre des Paulus einander gegenüberstehen, und ebenso wieder im zweiten Jahrhundert während des Streits zwischen Gnosis und Ebionitismus; die Zwischenzeit zwischen diesen beiden Epochen dagegen bietet die auffallende Erscheinung dar, dass in den die Mehrheit der römischen Kirche bestimmt (zum Theil offiziell) repräsentirenden Dokumenten weder jenes nationell partikularistische Judenchristenthum, noch jenes paulinische, vom Gesetz sich lossagende Heidenchristenthum, sondern ein universalistisches, und doch durchaus unpaulinisches, auf dem Prinzip des νόμος und der ἔργα ruhendes Christenthum das Herrschende ist, das eben darum auf das ursprüngliche Christenthum

Digitized by Google

und zwar namentlich auf Petrus und Jakobus zurückgeht, und sich mit Paulus nur in einer ganz äusserlichen Uebereinstimmung erhält. Daneben behauptet sich die antipaulinische, ebionitische Partei bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts als eine für rechtgläubig geltende Partei, und glaubt in der Zeit der Gnosis zur Herrschaft in der Kirche gelangen zu können, während in derselben Zeit eine bedeutende, den Gnostikern günstige Partei vorhanden ist. Diese Verhältnisse können nicht wohl anders erklärt werden, als so, dass ein Theil der römischen Judenchristen seinen nationalen Partikularismus und sein buchstäbliches Festhalten am Gesetz (an der Beschneidung und dem übrigen Ritualgesetz) aufgab, und ebenso die Pauliner aus den schon früher (H. 1. S. 37 ff.) entwickelten Gründen zum Prinzip des νόμος und der ἔργα in der Mehrzahl zurückkehrten, wozu namentlich das Bedürfniss einer festen, gesetzlichen Organisation der Kirchenverfassung und des Kultus beigetragen zu haben scheint. So bekam das petrinische Element (das judenchristliche im Sinn des petrinischen) das Uebergewicht, während daneben die strengere judenchristliche (ebionitische) Partei fortdauerte (wie sie schon von Anfang an im Römerbrief eine besondere Fraktion des Judenchristenthums gebildet hatte), und zwar unter diesen Verhältnissen ganz natürlich als eine für rechtgläubig geltende, so zu sagen hyperorthodoxe Partei, welcher ebenso auf der andern Seite fortwährend entschieden paulinisch (später gnostisch) Gesinnte gegenübergestanden sein mögen.

Zunächst zeigen der Kolosser- und Philipperbrief, sowie die Pastoralbriefe, dass in der ersten Zeit die Opposition gegen Paulus in Rom die Oberhand gewann, und ihm die Gemeinschaft fast durchaus verweigerte (Kol. 4, 11.), so dass der Apostel in den letzten Zeiten nur einen sehr beschränkten Kreis von Anhängern um sich hatte (Phil. 2, 20. 2 Tim. 4, 16.). Allein der Hirte des Hermas beweist durch die Art, wie er das Judenthum als etwas schlechthin Untergeordnetes betrachtet und in seiner Lehre von der Uranfänglichkeit und Universalität der Kirche [1]) die Priorität und Allgemeinheit des christlichen

1) Vis. 2, 5. *omnium primo creata est — et propter illam mundus factus est;* ebenso 1, 1 und 3, daher sie auch als hochbetagte Matrone erscheint. Für die Universalität ist besonders bezeichnend 2, 2: *impleti sunt dies poenitentiae omnibus sanctis; gentibus autem poenitentia usque in novissimo die* (ganz anders als Apok. 7,

Digitized by Google

Prinzips als etwas sich von selbst Verstehendes hinstellt, dass gerade die Hauptursache des römischen Antipaulinismus, der jüdische Partikularismus, in Rom längst verschwunden war. Und diess konnte durch nichts Anderes als dadurch geschehen sein, dass dieser Streitpunkt seit dem Tode des Apostels ruhte und die Debatte über Judenthum und Christenthum eine von der bisherigen ganz verschiedene Wendung genommen hatte, wie uns der wohl um das Jahr 90 zu setzende und dem Brief des Klemens zufolge in Rom jedenfalls bekannt und wirksam gewesene Hebräerbrief [1])

---

4 ff.); ausserdem die wiederholte Hinweisung darauf, dass der Name des Sohnes Gottes „aller Welt, allen Völkern" verkündigt worden sei und daraus sich das *unum corpus* der *ecclesia* gebildet habe (Sim. 8, 3. 9, 17 u. s. f.). Vergl. ausserdem H. 1. S. 54.

1) Die Schwierigkeiten der Frage nach Zeit und Empfängern des Hebräerbriefs (über letztere namentlich s. DE WETTE) sind wohl nur dadurch zu lösen, dass man annimmt, er sei an die römische, hauptsächlich aus Judenchristen bestehende Gemeinde gerichtet, besonders wegen des οἱ ἀπὸ Ἰταλίας (13, 20.), und zwar, da es für ihn ein Hauptzweck ist, den durch Unglück und Druck gesunkenen Muth seiner Leser wieder aufzurichten (z. B. c. 12.), in den Jahren 90 ff., zur Zeit der domitianischen Verfolgungen und Bedrückungen gegen Juden und Christen. Auf die Zeit nicht vor 80—100 führt bestimmt 2, 3. ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη, welche ἀκούσαντες ja als bereits vom Schauplatz abgetreten gedacht werden: ebenso V. 4. die Erinnerung an die Zeichen und Kräfte der apostolischen Zeit (vgl. 13, 7.). Das Präsens, in welchem von der Stiftshütte meist gesprochen wird, beweist dagegen nichts; dasselbe Präsens findet sich auch 13, 10. ff., wo vom Lager der Israëliten in der Wüste gesprochen wird, und besonders Josephus c. Ap. 1, 7. 2, 23.; das Präsens wird dort wie hier gebraucht, weil es sich nicht um Geschichten und Erzählungen, sondern um Schilderung und Besprechung der Sache, ihres innern Wesens und Charakters handelt. Uebrigens kommen auch, wo es für den Sinn passend ist, Präterita vor (Hebr. 7, 9. 9, 1. 8.). Dazu kommt die hohe Stellung der ἡγούμενοι (13, 17.) und das διὰ τὸν χρόνον (5, 12.), eine Stelle, welche überhaupt darauf hinweist, dass wir uns hier bereits in einer Zeit befinden, welche seit der apostolischen Epoche schon manche Wechsel des Standes der christlichen Angelegenheiten hinter sich hat, und welche das Bedürfniss und den Trieb zeigt, durch eigenes, selbstständiges Erkennen des im Christenthum Ge-

Digitized by Google

beweist. In ihm handelt es sich nicht mehr um die äussere Frage nach dem Vorrecht des jüdischen Volks auf den Antheil am Evan-

gebenen sich auf gleicher Höhe mit jener Epoche zu halten (*διδάσκαλοι* V. 12. vgl. das Folg. bis 6, 3.). Für Rom spricht weiter der Umstand, dass vor Trajan die Christenverfolgungen (die ersten Zeiten der jerusalemischen Urgemeinde und einzelne in den Sendschreiben der Apokalypse erwähnte Feindseligkeiten von jüdischer Seite ausgenommen) sich auf Rom beschränkten. Der Brief könnte von einem der römischen Christen geschrieben sein, *quos Domitianus relegaverat* (Tertull. apolog. 4. vgl. Hebr. 13, 19.). Auch die speziellern Umstände der domitianischen Bedrückungen scheinen zuzutreffen. Sueton erzählt Domit. 12: *praeter ceteros Judaicus fiscus acerbissime actus est, ad quem deferebantur, qui vel improfessi Judaicam viverent vitam vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent*, d. h. was die Erstern betrifft, Christen, die ja sich nicht als Juden bekannten, aber von Seiten des Staates als Anhänger jüdischer Religion und Sitte betrachtet wurden. Die Christen galten dem habgierigen Fiskus als verkappte Juden; man konnte sich mithin der Verfolgung dadurch entziehen, dass man sich als Jude angab und als Jude (das *δίδραχμον*) bezahlte. Auch das Zweite *(vel dissimulata etc.)* musste beschnittene Christen treffen (man vgl. Casaub. ad l. c. und die weitere Erzählung Sueton's). Wie gut stimmt dazu die von dem Brief bekämpfte untreue Hinneigung römischer Christen zum Judenthum! spricht er nicht von etwas dergleichen, wenn er 12, 16 vor einer profanen, wie Esau um schnöden Vortheils willen sich selbst und das Erstgeburtsrecht (die Christenwürde) prostituirenden und preisgebenden Sinnesart warnt? Sollte jedoch der Brief nach Kleinasien gerichtet sein (etwa nach Laodicea, vgl. Schneckenburger Beitr. 153. ff.) oder wenigstens seinem Ursprung nach (wegen seines christologischen Charakters und seiner Verwandtschaft mit der Apokalypse) dorthin gehören, so würden schon Klemens und Hermas hinreichen, die von uns angenommene Entwicklung Rom's zu beweisen, und ein wirklicher, nachhaltiger Einfluss des Hebräerbriefs in Rom ist gleichfalls durch diese beiden hinlänglich verbürgt. — Fällt so der Hebräerbrief unter Domitian, so ist es ganz einfach, den des Klemens, der durch ihn bedingt ist, in die letzten Jahre von dessen Regierung nach den c. 1 erwähnten *συμφοραί* und *περιπτώσεις* zu setzen. Damit stimmt ebensowohl c. 47. die *ἀρχαία ἐκκλησία Κορινθίων* als c. 5. die *ἔγγιστα γενόμενοι ἆθληταὶ τῆς γενεᾶς ἡμῶν*, unter welchen Petrus und Paulus. Eine schriftstellerische Fiktion enthält der Brief nicht. Für die Presbyterver-

Digitized by Google

gelium und desswegen auch nicht mehr um die Frage, ob Gesetz und Beschneidung ein solches Vorrecht begründen, sondern um innere Fragen des Judenchristenthums selbst, um das Verhältniss, in welches seine beiden Elemente, das jüdische und christliche, unter einander zu setzen sind. Indem der Brief theils gegen Abfall vom christlichen Prinzip überhaupt, theils insbesondere gegen Hinneigung zum Judenthum auftritt, verfolgt er diesen seinen Zweck in der Art, dass er aus dem objektiven Wesen des Christenthums und seines Verhältnisses zum Judenthum das nothwendige und richtige subjektive Verhalten zu ihm ableitet. Der Christ muss — daher der theoretische, didaktische Charakter des Briefs — sich über die blosse *πίστις* zu einem entwickelten Bewusstsein davon erheben, dass das Christenthum die unmittelbare, höchste und letzte, alles nur irgend Erdenkliche gewährende, durchaus vollkommene und ein für allemal feststehende Offenbarung Gottes selbst (das „letzte Wort" Gottes 1, 1.) ist, und dass es desswegen unbedingtes Festhalten an ihm, sei es nun im Glauben oder in Hoffnung oder in Werken, dass es eben die

---

fassung, die noch die ursprüngliche Form der Unterordnung der *νέοι* unter die Aelteren hat (c. 1. 3. 21.), und die als etwas erst fest zu begründendes behandelt wird (daher die Behauptung ihrer Einsetzung durch die Apostel, die eine leichte Augmentation des wirklichen Verfahrens der Apostel selbst ist, vgl. 1 Kor. 16, 15.), ist das letzte Jahrzehent, namentlich in dem judenchristlichen Rom, eher zu spät als zu früh; Produkt des zweiten Jahrhunderts ist sodann der monarchische Episkopat. Einen innern Unterschied zwischen Klerikern und Laien, Priester und Volk (vgl. Schwegler II. 132.) statuirt der Brief nicht, sondern nur einen Unterschied des Amtes, eine feste Organisation der kirchlichen Verrichtungen; wie auf die alttestamentliche Priesterverfassung, so beruft er sich c. 37. auf die weltliche Staatsordnung; es ist noch das ganz einfache Interesse der gottesdienstlichen Ordnung, das viel älter ist als die Gnosis (120.). Wie könnte bald nach 100 1 Petr. c. 5. hierarchischen Tendenzen entgegengetreten werden, wenn der Presbyterat nicht wenigstens in's Jahr 90, 80 n. Chr. zurückgienge? — Da auch Dionysius von Korinth diese *ἐπιστολή* als eine *διὰ Κλήμεντος γραφεῖσα* bezeichnet, so ist an der Abfassung dieses Gemeindeschreibens durch Klemens allerdings schwerlich noch zu zweifeln. Vgl. Ritschl S. 286, der übrigens diesen Brief namentlich in Bezug auf sein Verhältniss zum A. T. auffallend unvollständig behandelt.

Digitized by Google

ganze und ungetheilte Hingebung des Menschen an es verlangt. Und dazu gehört nun insbesondere, dass man sich dieses göttlichen Charakters des Christenthums dem Judenthum, dem alten Testament gegenüber bewusst sei, dass einem das Bewusstsein des Unterschieds zwischen beiden nicht über dem, was ihnen gemeinsam ist, sich abstumpfe und verdunkle (13, 9. ff. 5, 11.), dass man nicht in die rituelle Aeusserlichkeit des Cerimonialgesetzes als in ein scheinbar sichereres, greifbareres Mittel der Versöhnung mit Gott sich zu vergewissern (*βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν*) zurückfalle und dadurch das Bewusstsein der im Christenthum gegebenen Möglichkeit einer unendlich vollkommenern, geistigern Versöhnung verliere (13, 9. ff. c. 8. ff.), sondern vielmehr die Hinweisungen des alten Bundes selbst auf seine Unvollkommenheit, auf seine nur vorbereitende, typische Gültigkeit beachte (von c. 3 an) und aus seiner Gesetzesstrenge sich eben auch das abstrahire, wie unbedingt der Gehorsam sei, welchen eine Offenbarung Gottes und welchen somit insbesondere das Christenthum fordern muss (2, 1 ff. u. s.). Den Glauben seiner Leser an die Bestimmung des Christenthums für die Nachkommen Abrahams (2, 16.) nimmt der Verfasser nicht im Mindesten in Anspruch, sondern betrachtet sie als Solche, die im Besitz beider Offenbarungen sind, die zum alten Bund den neuen hinzubekommen haben, aber nun auch dessen sich bewusst bleiben sollen, dass sie nicht mehr blos Juden, sondern auch Christen sind. Warum waren einst die römischen Judenchristen mit Paulus unzufrieden, als weil auch sie das Christenthum für etwas Höheres als das bisherige Judenthum, für die einzige *σωτηρία* hielten und nun verlangten, dass dieses Heil vor Allem den Juden zu eigen gemacht, dass es nicht durch vorzugsweise Hereinziehung der Heiden für die Juden Gegenstand des Misstrauens und Unglaubens und so diese Letztern um die ihnen zugedachte Erlösung gebracht werden sollten? Auf dieser Basis operirt der Verfasser, als in der römischen Gemeinde, wie sein Brief zeigt, hauptsächlich wohl in Folge äusserer Gefahren und Bedrängnisse, vielleicht auch als Rückschlag auf die paulinischen Streitigkeiten, ein Zustand der Indifferenz, Erschlaffung und Muthlosigkeit eingetreten war, welcher die Begeisterung für das Christenthum lähmte, bei Manchen einen völligen Rücktritt zum Judenthum befürchten liess (vgl. 13, 19. ff. und die Anm.) und der Lehre der

Digitized by Google

strengern Judenchristen in Rom, der römischen Ebioniten, über die Verbindlichkeit mosaischer und wohl auch (wegen des ξένοι und ποικίλοι 13, 9.) essäisch ascetischer Speisegesetze (s. Röm. 14.) ein grösseres Gewicht verlieh, als sie bisher gehabt hatten (βρώματα a. a. O., weil seit der Zerstörung des Tempels das Ritualgesetz hauptsächlich auf diese reducirt war). Diese Hinneigung zum Judenthum war nicht der nationale Partikularismus, den der Römerbrief c. 1 — 13. bekämpft (nur von βρώματα, nicht von περιτομή ist die Rede), nicht der Zelotismus für νόμος und ἔργα (diese bekämpft auch der Verfasser nicht, er setzt sie vielmehr dem Rituellen als den wahren Gottesdienst entgegen, 13, 16.), sondern Folge der Kraftlosigkeit des christlichen Prinzips, die im Aeussern, Rituellen ihr Heil suchte, einer Kraftlosigkeit, welche in einer sich selbst überlassenen, bedrängten, meist aus Juden bestehenden, schon vorher viele Ebioniten strengster Richtung unter sich zählenden Gemeinde sehr natürlich war; es handelte sich nicht mehr um die paulinische Kontroverse, sondern um die durch das Ueberwiegen des Ebionitismus angeregte Frage, wieviel oder wiewenig das Judenchristenthum von seinem jüdischen Charakter festhalten kann, wenn es noch Christenthum sein will, und zwar nach einer Seite hin, welche Paulus der christlichen Freiheit anheimgestellt, als etwas Indifferentes behandelt hatte, um die Frage, ob das Bekenntniss zum Christenthum überhaupt noch eine Bedeutung habe, wenn die Hauptsache der Religion, die Versöhnung mit Gott, nicht im spezifischen Inhalt des Christenthums selbst, in der Person (dem Opfer) Christi, sondern in rituellen und ascetischen Handlungen gesucht wird. An die Stelle des paulinischen Gegensatzes zwischen Glaube und Gesetzeswerken tritt jetzt ein anderer, das Prinzip der ἔργα gar nicht berührender, nicht das Judenchristenthum (das Gesetz) schlechthin, sondern das Ritualgesetz treffender Gegensatz, der Gegensatz des Christenthums als einer wirklichen, geistigen Versöhnung mit Gott gegen die blos scheinbare, äusserliche Versöhnung, welche das Ritualgesetz mit seinen ungeistigen Anordnungen und Vorschriften gewährt. Der Hebräerbrief ist es, der diesen später allgemein angenommenen Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum (vgl. H. 1. S. 42.) zuerst aufstellt; aber dieser (dem Verhältniss Jesu zum Pharisäismus analoge) Gegensatz, obwohl vielleicht hier aus paulinischen Kreisen hervorgehend (13,

Digitized by Google

23.), ist ein bereits auch innerhalb des Judenchristenthums selbst fallender Gegensatz, da er weder das Prinzip der ἔργα noch das der israëlitischen Bevorrechtung ausschliesst (wie Paulus), sondern mit beiden zusammen bestehen kann, sowohl der Sache als der Anwendung nach, die von ihm gemacht wird, sofern der Verfasser namentlich die Werke nicht nur unbedingt verlangt, sondern ihnen auch eine vollgültige Verdienstlichkeit zuschreibt (6, 10. 13, 2. 16.), gerade wie der spätere Ebionitismus das Opferinstitut verwirft, ohne dadurch mit seinem jüdischen Bewusstsein irgend in Widerspruch zu kommen. Ebendarum konnte diese Auffassung des Christlichen als der Vollendung des Alttestamentlichen selbst den römischen oder andern Judenchristen wohl zugemuthet werden; der Verfasser zeigt zwar einige Besorgniss über den Eindruck, den sein Schreiben hervorbringen werde (13, 22: παρακαλῶ ὑμᾶς ἀνέχεσθαι τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως), glaubt aber doch der Einstimmung seiner Leser mit ihm versichert sein zu können (V. 19. 24.), obwohl sie, der ganzen Tendenz seines Schreibens gemäss, Judenchristen sind, weil er ja seine Lehre aus dem Judenchristenthum selbst heraus entwickelt, weil er nichts Anderes als die Konsequenzen herausgestellt hat, welche damit gesetzt sind, dass es im Christlichen die Vollendung des Alttestamentlichen erblickt. War aber einmal diese vollkommene Scheidung des Christenthums vom Judenthum in Bezug auf das Rituelle durchgesetzt, so musste auch Paulus wieder in einem günstigern Lichte erscheinen. Der Gegensatz gegen ihn mochte sich aber auch ohnediess in Rom schon deswegen bei Vielen abstumpfen, weil mit dem Tode des Apostels auch seine, die Judenchristen gegen ihn erbitternde Heidenmission ein Ende genommen hatte, eine Wirkung, welche dieses obwohl äussere Moment deswegen haben konnte, weil der römische Antipaulinismus einmal darauf beruhte, und weil die römische Gemeinde in der ältern Zeit hauptsächlich aus gebornen Juden (Hellenisten) bestand (Schwegler II, 209. Baur, Tüb. Zeitschr. 1831. IV. 174.). — Die Wirkungen des Hebräerbriefs in der römischen Gemeinde lassen sich klar erkennen aus ihrem Brief an die Korinther, dem sogenannten ersten Brief des Klemens, der als Gemeindeschreiben ein authentisches Dokument für den Standpunkt wenigstens der Mehrheit der römischen Christen abgibt. Sein Zweck ist der Auflösung

Digitized by Google

der kirchlichen Einheit, Ordnung und Sitte, die in dem nach c. 47. immer noch Paulus als seine Auktorität betrachtenden Korinth eingetreten war, entgegenzuwirken; die Mittel, die er dazu aufbietet, sind folgende: einmal, die Werke als das schlechthin Nothwendige nachzuweisen und deswegen die paulinische Rechtfertigungslehre nach dem Vorgang des Jakobusbriefs so zu modifiziren, dass der Glaube seine spezifische Dignität verliert, sodann die Wahrheit und ewige Gültigkeit der alttestamentlichen Offenbarung und insbesondere des mosaischen Gesetzes zum Bewusstsein zu bringen, und endlich durch sie namentlich die Göttlichkeit des von den Aposteln eingesetzten bischöflichen Amtes zu begründen. Was zunächst die Werke und die Rechtfertigungslehre betrifft, so geht der Verfasser, nachdem er seine zuerst allgemeiner gehaltenen Ermahnungen zur Heiligung und Liebe mit dem Satze *ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις* geschlossen hat, von c. 31 an bestimmter auf die Frage ein, wodurch der Mensch die *εὐλογία θεοῦ* sich anzueignen habe. Gleich das Erste, was hierüber bemerkt wird, ist vollkommen bezeichnend; er beginnt: *Τίνος χάριν ηὐλογήθη ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ; οὐχὶ δικαιοσύνην καὶ ἀληθειαν διὰ πίστεως ποιήσας;* ganz wie er nach Jak. 2, 21. ff. insofern *ἐκ πίστεως* gerechtfertigt wurde, als sein Vertrauen auf Gott zu seinen *ἔργα* mitwirkte, in *ἔργα* sich vollendete — das reine Gegentheil zu Röm. 4. — Allerdings, fährt nun der Verfasser c. 32 fort, sind die Segnungen Gottes freie Geschenke; alle Priester und Könige, ja Jesus selbst, hatten ihre Herrlichkeit nicht sich selbst, nicht ihren *ἔργα*, nicht ihrer *δικαιοπραγία* zu verdanken, sondern dem Willen Gottes (vgl. Jak. 1, 18.), „und so werden auch wir, sofern wir ja durch seinen Willen in Jesus Christus berufen sind (*κληθέντες*), nicht durch uns selbst gerecht, noch durch unsre Weisheit oder Einsicht oder Frömmigkeit oder durch Werke, die wir gethan in Reinheit des Herzens, sondern durch den Glauben, durch welchen der allmächtige Gott von Anfang Alle gerecht gemacht hat." Schon hienach ist unter der *δικαίωσις διὰ τῆς πίστεως* nichts Anderes als diess verstanden, dass wir unsere Berufung zum Christenthum, zu den „Rechten" und Segnungen, welche die Gemeinschaft mit Christus gewährt, nicht uns selbst, nicht eigener Erkenntniss Gottes, nicht guten Werken von unserer Seite (vor der Bekehrung, wie Tit. 3, 5.), sondern dem

Digitized by Google

Willen Gottes, der uns jene Gemeinschaft mit Christus eröffnet, und der Annahme dieser seiner Offenbarung (πίστις) verdanken, wie es der alttestamentliche Priester nicht sich, sondern Gott verdankt, dass er das „Recht", den Vorzug des Priesterthums besitzt; die Rechtfertigung durch den Glauben ist hier nichts spezifisch Christliches, sie ist nichts Anderes als die Berufung aus Gnade, nicht um Verdienstes willen (wie 5 Mos. 9, 4.); die δικαίωσις ist nicht das μὴ λογίζεσθαι τὰ παραπτώματα, sondern die mit der Berufung zum Christenthum gegebene Erklärung des Menschen zu einem Gegenstand der „Segnung und Verherrlichung" von Seiten Gottes (wie z. B. Jes. 41, 2. 45, 8. 24. 25. und sonst), die πίστις ist nicht der Glaube an die versöhnende, genugthuende Kraft des Todes Christi, sondern das Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung; wer diesen Glauben hat, der tritt in die Theilnahme an den Verheissungen des Christenthums ein, aber den wirklichen Besitz derselben hat er (c. 33. ff.) nicht schon im Glauben selbst, sondern durch ἔργα δικαιοσύνης, durch Thun alles Gott Wohlgefälligen (c. 34. extr. 35.), durch die Vollbringung seiner προστάγματα (c. 50. 37.), daher auch c. 10—12 zu der πίστις, welche Abraham, Rahab u. A. rettete (vgl. Hebr. 11.), stets καὶ φιλοξενία hinzugesetzt ist. Es ist mithin hier noch ein Bedürfniss vorhanden, sich mit der paulinischen Rechtfertigungslehre aus einander zu setzen, ihr eine Bedeutung abzugewinnen (woraus zu schliessen ist, dass der Paulinismus in Rom noch Geltung hatte); aber diese Auseinandersetzung bleibt ganz äusserlich, der Verfasser sucht nicht vom Prinzip des Glaubens aus zu den Werken zu gelangen, nicht unter Festhaltung der πίστις die ἔργα aus ihr zu entwickeln, wie diess ein Pauliner nach dem Vorgang des Apostels thun musste, er hat vielmehr für den Glauben im paulinischen Sinn gar kein eigenes, inneres Interesse, er berücksichtigt diese ganze Lehre nur als eine ihm von aussen gegebene möglichst kurz trotz aller sonstigen Weitschweifigkeit. Das ihn treibende Interesse ist vielmehr dieses, nicht nur die Werke in ihrer Nothwendigkeit aufzuzeigen, sondern wie das alte Testament überhaupt (γραφαὶ ἱεραί, ἀληθεῖς u. dgl. c. 43. 53. 45.), so insbesondere das durch Moses gegebene Gesetz als ein göttliches und ewig gültiges darzustellen. Das mosaische Gesetz ist die Offenbarung (λόγια c. 53.), ist „der Wille Gottes selbst" (c. 40.); das mosaische

Digitized by Google

Gesetz ist von allen Propheten bestätigt worden (c. 43.); seine Anordnungen in Bezug auf feste Ordnung und Regel des Gottesdienstes gelten auch für die christlichen Opfer (*προσφοραί*), diese werden nur dadurch Gott wohlgefällig, dass sie jenen Anordnungen gemäss dargebracht werden (c. 40.); das mosaische Gesetz bestimmt für die Gott zu bringenden Opfer besondere Aemter und Personen, was ebendamit auch im Christenthum Gültigkeit hat (c. 41.); die Einsetzung des bischöflichen Amts durch die Apostel ist eine durch das mosaische Gesetz längst angeordnete, in ihm seine Berechtigung und göttliche Autorisirung findende Einrichtung (c. 42—43.). Diese Betonung der Auktorität des Gesetzes ist nicht etwa blos durch das spezielle Interesse, mittelst seiner den Episkopat zu einer göttlichen Institution zu erheben, hervorgerufen; vielmehr tritt auch abgesehen hievon das Interesse hervor, der Göttlichkeit des alten Testaments sich namentlich im Gegensatz zu einer einseitigen (paulinischen) Beschränkung des Christenthums auf sich selbst zu vergewissern, wie die Wahrheit so die bessernde und läuternde Wirksamkeit der alttestamentlichen Offenbarung hervorzuheben (c. 45. 19.) und sie als eine der christlichen vollkommen ebenbürtige[1]) erscheinen zu lassen (c. 19. *οὐ μόνον ἡμᾶς, ἀλλὰ καὶ τὰς πρὸ ἡμῶν γενεὰς βελτίους ἐποίησε*), das Interesse sich zum alten Testament nach keiner Seite hin in ein negatives, antithetisches Verhältniss zu setzen, sondern in durchgehender, anerkennender Uebereinstimmung mit ihm zu bleiben; es ist nur noch Eine Offenbarung Gottes da, von Adam an, deren einzelne Bestandtheile (z. B. Gesetz und christlicher Glaube) in rein positivem Verhältniss zu einander stehen, und daher sammt und sonders dieselbe ewige Gültigkeit haben, was namentlich in Bezug auf das Gesetz dadurch möglich ist, dass der

1) Dass gerade der Heidenchrist Klemens die Bedeutung des A. T. so entschieden hervorhebt, darf theils wegen des offiziellen Charakters seines Schreibens, theils auch desswegen nicht auffallen, weil es ja von Justin und den übrigen Apologeten her bekannt ist, dass viele Heidenchristen gerade in dem (die hellenische Religion und Philosophie weit überragenden) Alter der biblischen Offenbarung ein Moment ihrer Göttlichkeit fanden, — freilich auch diess eine vom Paulinismus abführende, dem Ebionitismus günstige Anschauungsweise.

Digitized by Google

Opferbegriff und damit die Idee des Priesterthums auch im Christenthum ihre Stelle finden, so dass auch der rituelle Theil des Gesetzes eine zwar nicht buchstäbliche, aber doch auch nicht (wie im Hebräerbrief) blos ideelle, sondern eine reale, organische Bedeutung für das Christenthum hat. Diese, die allein seligmachende Kraft des Christenthums verneinende, den Unterschied des alten und neuen Bundes auf die im Hebräerbrief ausgesprochene Abschaffung des mosaischen Opferwesens (Kap. 52.) reducirende, das Gesetz aber (und zwar nicht etwa blos das sittliche Gesetz, wie Ritschl S. 290 anzunehmen scheint) in Vergleich mit Hebr. 2, 2 wieder zu einer unmittelbar göttlichen, ewigen Institution erhebende alttestamentliche Tendenz, die Anschliessung an die Lehre des Jakobusbriefs, die ausdrückliche Hervorhebung des Petrus und zwar vor Paulus, dessen persönliche Verdienste allerdings (Korinth gegenüber) gebührend gewürdigt werden (Kap. 5.), diess Alles kann nicht blos aus dem hierarchischen Interesse für die alttestamentliche Idee des Priesterthums (Episkopats), und nicht blos aus einem Bedürfniss des Paulinismus, die ethische Seite des Christenthums bestimmter als der Apostel zu formuliren, erklärt werden, sondern setzt zugleich ein Interesse für das alte Testament als solches, es setzt die Ansicht von der paulinischen Lehre als einer unzureichenden, die Ansicht der Nothwendigkeit einer Rückkehr zur Lehre der Urapostel voraus (wie denn Kap. 13. 46. 42. auf Aussprüche Jesu zurückgegangen wird); kurz der Brief kann nicht aus einer paulinischen Richtung hervorgegangen sein; die ihn bedingenden Faktoren sind vielmehr ausser dem hierarchischen Element die Lehre des Hebräerbriefs auf der einen, das Judenchristenthum auf der andern Seite, daher denn auch Kap. 29 auf eine von Ritschl l. c. freilich „seltsam“ gefundene Weise geradezu das Christenthum als ein „aus dem Volk Israel hervorgehendes“ und darum an der Erwählung der übrigen Israeliten zu einem Volk Gottes participirendes Israel bezeichnet wird (wie in der Apokalypse), so dass die israelitische Bevorrechtung nicht aufgehoben ist, sondern in das Christenthum mit herübergenommen wird, weil dieses ganz und gar im Judenthum wurzelt, und nicht etwas ihm Gegenübertretendes, sondern nur eine Abzweigung, eine besondere Form von ihm ist (vgl. οἱ πατέρες ἡμῶν Kap. 4. 30. 31.). Diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Judenthum und Chri-

Digitized by Google

stenthum kann in einer Gemeinde, wie die römische, wo die Frage nach der Bevorrechtung der jüdischen Nationalität von so grosser Bedeutung gewesen war, nicht zufällig sein, es ist vielmehr (vgl. Röm. 15, 8—12.) auch hier dieselbe (wenn auch nur ideelle) Restauration der Dignität des Alttestamentlichen vorhanden, wie bei Werken und Gesetz, zum deutlichen Beweis, dass das Judenchristenthum in Rom das Herrschende war. Aber freilich nicht das im reellen, praktischen Sinne partikularistische und das ascetisch rituelle Judenchristenthum des Ebionitismus, sondern das Judenchristenthum in einer Gestalt, bei welcher der Einfluss der im Hebräerbrief ausgesprochenen Ideen nicht zu verkennen ist, obwohl es sich von Paulus noch weiter entfernt, als schon jener es gethan hatte. Das Blut Christi hat „erlösende und rettende" Kraft (Kap. 12.), es ist der Preis, um welchen Gott der ganzen Welt die *χάρις* der *μετάνοια* zu Theil werden lässt (Kap. 7, wie 1 Petr. 1, 19.), und ebenso ist Christus innerhalb des Christenthums selbst der *βοηθὸς* und *προστάτης τῆς ἀσθενείας ἡμῶν* und der *ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν* (Kap. 36. 58.), in welcher letzteren Bestimmung wiederum die alttestamentliche Idee Gott wohlgefälliger Opfer, die der Mensch darbringen kann, viel bestimmter als im Hebräerbrief hervortritt. Das Christenthum ist hiemit die Religion der universellen Erlösung, welche die früher (K. 7 ff.) nur Einzelnen geschenkte *χάρις μετανοίας* zu einer allgemeinen zu machen bestimmt ist; es ist die Religion, welche ein göttliches und ewiges Hohepriesterthum an die Stelle des menschlichen Hohepriesterthums im alten Bunde, und ebenso die Busse des Herzens (im Hinblick auf das Opfer Christi) an die Stelle der alttestamentlichen Opfer setzt (K. 52.); es ist ein ideales, spirituelles Judenthum, das (so gut als z. B. der philonische Alexandrinismus) auch ein ursprünglich jüdisches Bewusstsein vollkommen befriedigen muss, es ist die universelle und geistige Vollendung des alten Bundes, es hat in Vergleich mit diesem eine *πλείων γνῶσις* (Kap. 41.), es ist das, worauf die alttestamentliche Prophetie hinweist (Kap. 12. 17.), worin die grosse Gesammtoffenbarung Gottes kulminirt; und damit ist nun allerdings die Möglichkeit gegeben, auch die paulinischen Ideen von Erlösung und Versöhnung zu adoptiren. Das Judenchristenthum schöpft jetzt aus sich selbst, aus seinen eigenen alttestamentlichen Ideen (Opfer und Hohepriesterthum) das, was einst Paulus nur in und mit dem Ge-

Digitized by Google

gensatz gegen das jüdische Bewusstsein aufgestellt, es versteht daher und assimilirt sich dieses Paulinische zwar nur in einer alttestamentlichen Umgestaltung und Umdeutung, aber eben darum ist andererseits der Paulinismus in dieser Form, welche hier das Judenchristenthum angenommen hat, mit enthalten, und kann sich in ihr wiederfinden. Seitdem so das Paulinische in Einklang mit dem Judenchristenthum gesetzt war, brauchte das, was ursprünglich die Judenchristen Rom's gegen die Person des Apostels misstrauisch gemacht hatte, der dem jüdischen Bewusstsein widerstrebende, es zum Christenthum in Opposition setzende Charakter seiner Lehre, sie nicht länger gegen ihn zu erbittern; und zudem hatte gewiss ihr Interesse an ihren noch nicht gläubigen Volksgenossen seit der Zeit des Römerbriefs sehr abgenommen, da ja seitdem deren Verstocktheit und Feindseligkeit auch gegen das jüdischste Judenchristenthum, gegen das eines Jakobus u. A., sich entschieden herausgestellt hatte. Ebenso musste Paulus für die römische Kirche, seitdem diese Vermittlung beider Standpunkte in's Werk gesetzt war, eine ganz willkommene Auktorität andern und zwar namentlich paulinischen Gemeinden gegenüber bilden, Rom konnte jetzt mittelst dieses Namens seinen Einfluss auch anderwärts geltend machen, und konnte diess um so mehr in Anspruch nehmen, je mehr es selbst eben durch diese Vermittlung auf einem höhern, umfassenderen Standpunkte sich befand, wie denn gerade dieses Sendschreiben an die Korinther auf dieser Voraussetzung beruht; nur eine der Mehrzahl nach einige, auf Ausgleichung ihrer noch obschwebenden Streitigkeiten hinarbeitende Gemeinde kann sich berufen glauben, einer andern die Pflicht der Einigkeit vorzuhalten (vergl. Kap. 7.); die Superiorität, welche Rom vom Ende des ersten Jahrhunderts an beansprucht, konnte nur daher kommen, dass es weder ebionitisch noch paulinisch war, sondern früher und bleibender einen Standpunkt erreichte, der das Bewusstsein hatte, die ganze und volle Wahrheit, die Lösung aller Streitfragen, die Vereinigung aller Gegensätze und aller apostolischen Auktoritäten zu enthalten. Das Höhere allerdings, der entscheidende Kanon war hiebei immer das Alttestamentliche, Petrinische, man adoptirte das Paulinische unter Voraussetzung seiner Einstimmung mit jenem, und machte daher Petrus zur ersten Auktorität Roms (deren entschie-

Digitized by Google

denes Festhalten ein Beweis weiter gegen die Ritschl'sche Ansicht ist, da diese nur eine gesetzliche Entwicklung des Paulinismus innerhalb seiner selbst, wie in den Pastoralbriefen, nicht aber das Zurücktreten der paulinischen Auktorität hinter der der Urapostel erklärt); aber dabei war doch das, womit es einstimmen sollte, ihm selbst wiederum angenähert, es war geistiger und universeller aufgefasst, als es ursprünglich gewesen war, dieser Petrus war doch nur wieder ein zweiter Paulus. — Das Interesse, diesen seinen christlichen Standpunkt auszusprechen, und damit theils die Sache des Christenthums überhaupt zu fördern, theils von dem Rechte der παράκλησις Gebrauch zu machen, dessen es sich bewusst war, dieses Interesse zeigt nun Rom in einer fortlaufenden Reihe von Schriften, die sich in 3 Klassen theilen: 1) solche, welche die Lehre der römischen Kirche aussprechen ohne Beziehung auf einen Apostel, weil sie neu auftauchende Zeitfragen behandeln (Hermas); 2) solche, welche das petropaulinische Christenthum als das allein gültige darstellen und daher, weil es sich hier um das schon Apostolische, um das Nothwendige und Wesentliche handelt, Petrus und Paulus in beiderseitiger Uebereinstimmung mit einander auftreten lassen, und 3) solche, welche diese Einheit beider Apostel, des alten und des neuen Testaments, des Glaubens und der Werke auf Paulus insbesondere anwenden, zur Vertheidigung gegen den immer nicht ruhenden Ebionitismus, zur Aufrechterhaltung des kirchlichen Friedens. Der (nach Vis. 2, 4 für die ganze Christenheit bestimmte) Hirte des Hermas, der sich offenbar in dogmatischer Beziehung mit seiner Kirche eins weiss und hierin vollkommen zufrieden mit ihr ist, mithin als Dokument für ihre Lehre gelten kann, berührt zwar den Versöhnungstod Christi nur ganz obenhin (vergl. H. 1. S. 54.), er setzt ihn, obwohl sich die Gelegenheit dazu oft genug geboten hätte, da die Sündenvergebung sein einziges Thema ist, mit ihr niemals in Verhältniss (daher es nicht wohl möglich ist, ihn auf den Paulinismus zurückzuführen, wie dies Ritschl S. 300. thut), und er giebt ein sehr anschauliches Bild der Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit seiner Zeit; aber seine praktischen Lehren sind nicht die ebionitischen, sie sind vielmehr das Gegentheil der ceremoniellen und positiven Aeusserlichkeit, welche auch in den Klementinen die gesetzlichen Bestimmungen der θρησκεία θεοῦ an sich tragen, sie sind eine in ganz

Digitized by Google

christlichem Geist gehaltene Reproduktion und Erweiterung der von Jesus selbst aufgestellten Ermahnungen zur Hingebung an Gott in Glauben und Gesinnung und frei von allem Dualismus zwischen Geist und Materie, und ebenso macht er sonst in seiner (schon früher erwähnten) Lehre von der Universalität und allein seligmachenden Kraft des Christenthums, von dem neuen durch Christus gebrachten Gesetz, von dem wahren Fasten, das an die Stelle des äusseren Fastens treten soll (Simil. 5.), von der Verwerflichkeit der Verweigerung der Sündenvergebung (ib. 8, 6. Mand. 4, 3. 8. extr.) ganz dem Geist des paulinischen Universalismus und des ursprünglichen (synoptischen) Christenthums entsprechende Grundsätze geltend, er mildert die des ihm vielfach verwandten Hebräerbriefs (dessen Christologie z. B. auf Hermas gerade so eingewirkt hat, wie auf Klemens; man vergleiche die Unterordnung der Engel unter den *Filius Dei* und die Stelle Simil. 9, 14 *totus ab eo sustentatur orbis* mit Hebr. 1, 3. ff.); und er ist, was für uns hier die Hauptsache ist, ein Hauptbeweis davon, dass das römische Judenchristenthum selbst eine universalistische, das mosaische Gesetz dem christlichen unterordnende, die specifische Dignität des Christenthums erfassende Richtung genommen hatte; nur aus dem Judenchristenthum, nicht aus dem Paulinismus konnte ja eine so werkheilige, *opera supererogatoria* einführende, in ihrer Angelologie, in ihrer Lehre vom Aufgeben des Eigenthums und in sonstigen ascetischen Elementen dem antipaulinischen Ebionitismus allerdings verwandte, mit der des (auch nach Ritschl judenchristlichen) Jakobusbriefs fast durchaus identische Anschauung vom Christenthum hervorgehen —; ja so weit geht in dieser Zeit der freie und vom bestehenden Judenthum sich auch direkt lossagende Charakter Roms, dass der Hebräerbrief, weil er der kleinasiatischen strengern Bussdisciplin zur Stütze diente, allmälig verworfen und durch die Institution einer den jüdischen Monatscyklus beseitigenden Passahfeier alle und jede Religionsgemeinschaft mit dem Mosaismus abgebrochen wird. Der die zweite Klasse der genannten Schriften eröffnende erste Brief des Petrus ist nicht eine Darstellung des Paulinismus unter dem empfehlenden Namen des Petrus, von Seiten einer paulinischen Partei; eine so gewagte Fiktion wäre sowohl unter der Voraussetzung fortwährender Spannung zwischen Petrinern und Paulinern, als auch

Digitized by Google

abgesehen von dieser Ansicht, unmöglich, und liesse sich mit der Thatsache nicht vereinigen, dass gerade dieser Brief nirgends Widerspruch gefunden hat; sodann enthält er ja gerade das specifisch Paulinische, die Rechtfertigungslehre, nicht; und endlich ist das Dogmatische gar nicht sein Hauptzweck, sondern dieser besteht darin, die verfolgten Christen des westlichen und nördlichen Kleinasiens im Glauben zu bestärken und vor Allem zu warnen, was dieser Verfolgung (der trajanischen, wie diess Schwegler evident erwiesen hat) einen Schein von Begründung und Berechtigung geben konnte; dieser praktische Zweck ist auch von dem ταύτην ἀληθῆ εἶναι τὴν χάριν (5, 12.) nicht auszuschliessen. Rom will einfach (daraus erklärt sich der Mangel einer Grundidee, der eben gegen jene Annahme eines blos dogmatisch-irenischen Zwecks spricht, ganz ungezwungen und natürlich) den Kleinasiaten Alles sagen, wozu es sich durch ihre eben vorhandenen innern und äussern Verhältnisse veranlasst sieht, und zwar von seinem alle wesentlichen Elemente des Christenthums vereinigenden und darum „wahren" Standpunkt aus. Dieser spricht sich vor Allem darin aus, dass der Glaube an die Wahrheit und seligmachende Kraft des Christenthums, um dessen Bestärkung es zu thun ist, ebenso sehr auf die Person, das Vorbild und den Versöhnungstod Christi, als (und zwar immer mit absichtlichem Nachdruck) auf das alte Testament gegründet wird. Hieher gehört die Hinweisung auf die Propheten, die von Christus (c. 1. cf. Herm. Sim. 9, 15.) und von der christlichen Kirche als dem wahren, an die Stelle der ungläubigen Juden tretenden Volk Gottes geweissagt (Kap. 2.), namentlich aber die Höllenfahrt Christi, über die hier Einiges zu ihrer nähern Erklärung zu bemerken ist. Ihr Ausgangspunkt ist die Parallelisirung der Taufe mit der Rettung Noah's aus der Sündfluth (ähnlich 1 Kor. 10, 2.), eine Parallelisirung, welche die (auch von Hermas angelegentlichst hervorgehobene) seligmachende Kraft der Taufe durch die analoge Rettung der Familie Noah's δι' ὕδατος in's Licht setzen soll. Wie in jener Zeit des Weltuntergangs die Gnade Gottes doch einige Wenige, und zwar weil sie den Mahnungen Gottes zum Gehorsam gegen ihn Folge leisteten, durch's Wasser gerettet hat (vgl. 1 Klem. Kap. 7.), so sind auch wir mitten unter der grossen der Verdammniss entgegengehenden Heidenwelt (wir wenige Fremdlinge auf Erden 1, 1. 2, 11.) in

Digitized by Google

diesen letzten Zeiten (1, 20. 4, 7.) der Errettung durch die Taufe kraft der Auferstehung Christi sicher, wenn wir uns mit gutem Gewissen, im Bewusstsein, nichts Widergöttliches an uns oder im Sinn zu haben, ihr unterziehen, während die Ungehorsamen (4, 3. ff. 17.) zu Grunde gehen, wie Jene, die zur Zeit Noah's zu Grunde gingen, weil sie die dem Menschengeschlecht (1 Mos. 6, 3.) gegebene Gnadenfrist nicht benutzt hatten (1 Petr. 3, 20.). Die Hinweisung auf Noah und die Sündfluth soll also eine weitere Gewissheit der Gnade Gottes enthalten. Aber nach einer andern Seite hin scheint sie ja eher die Härte und erbarmungslose Strafgerechtigkeit Gottes zu beweisen, sofern die damals nicht Geretteten verloren gingen, ohne dass sie vorher, wie Noah, ausdrücklich gewarnt, ohne dass sie, wie jetzt die Heiden (4, 3. ff.), auf die Nähe der göttlichen Strafgerichte aufmerksam gemacht worden waren. Allein dies ist nicht der Fall; Gott hat sie zwar, weil sie jene lange, 120 Jahre betragende Gnadenfrist nicht benützten, in der φυλακή geraume Zeit warten, ihnen aber nachträglich durch Christus nach seinem Tod das Evangelium verkündigen lassen, wie es jetzt den Heiden verkündigt wird (4, 6.), so dass sie zwar eben durch ihre lange Detention eine verdiente Strafe empfangen, aber doch in Folge ihrer Bekehrung durch Christus nach der Seite ihres πνεῦμα, ihres unvergänglichen Theils, zu einem ewigen Leben, wie es das Leben Gottes ist, den Zugang erhalten haben (ebd.). Jene Ungleichheit zwischen Noah und den Uebrigen ist also ausgeglichen, die Sündfluthgeschichte ist nach aller und jeder Rücksicht ein Beweis der Gnade und Langmuth Gottes; und zugleich ist dadurch, dass Christus nach seinem Tode es war, der diese Gnade den Geistern im Gefängniss zukommen liess, sein Tod und sein Fortleben nach demselben um ein neues Moment der Gnade und seligmachenden Langmuth bereichert, so dass um so mehr Ursache ist, auf diese Gnade und insbesondere auf die Taufe, welche auf diese Thatsachen der Geschichte Christi zurückgeht, volles Vertrauen zu setzen. Nichts kann bezeichnender sein für den Petropaulinismus, als dass so, wie hier, alt- und neutestamentliche Erlösung in einander verschlungen und durch einander bekräftigt werden (vgl. 1 Klem. Kap. 19. S. 250.), und dass ebenso sonst das Vorbild und Leiden Christi ganz mit alttestamentlichen Bildern (ἀμνός) und Prophetenstellen geschildert wird; paulinisch ist die Hervorhebung der

Digitized by Google

Gnade, aber petrinisch ihre Begründung durch das alte Testament, ihre Ausführung in alttestamentlichen Formen und Begriffen, und die praktische (die Rechtfertigungslehre ausschliessende) Wendung, die ihr stets dadurch gegeben wird, dass dieselbe vor Allem in der Erlösung aus dem heidnischen Lebensprincip, für welche der Tod Christi der Kaufpreis ist, sofern um seiner willen die vor der Bekehrung begangenen Sünden vergeben sind (1, 18. 3, 18.; vgl. 2 Petr. 1, 9.), in der unverdienten Berufung zu einer neuen, ewigen und unvergänglichen, heiligen und göttlichen Offenbarung gesucht wird, welche eben um dieser Ewigkeit und Göttlichkeit willen (λίθος ζῶν, παρὰ θεῷ ἐκλεκτὸς ἔντιμος u. A.) die Gewissheit der Seligkeit (2, 6.), aber ebenso sehr die Nothwendigkeit der vollen Hingebung an sie, der Heiligung, der geistigen Opferung (2, 5. 9. 1, 14. ff.) involvirt, welche somit angeeignet und festgehalten wird nicht blos durch ihre ideelle Anerkennung (πίστις), sondern vor Allem durch die reale „Wiedergeburt", durch „gute Werke", unter denen hier natürlich besonders die Bereitwilligkeit zum Leiden und die ἀγάπη hervortreten; von dieser letztern wird insbesondere gesagt, sie bedecke der Sünden eine Menge, d. h. verdiene Sündenvergebung, ganz alttestamentlich und petrinisch (vgl. Jak. 5, 20.). Der Verfasser knüpft so allerdings an die paulinische Lehre an, aber nicht in paulinischem Parteiinteresse, sondern er steht, was zunächst ihn selbst betrifft, nicht mehr und nicht weniger innerhalb des Paulinismus, als sein Brief es zeigt, sein Standpunkt ist die vom Hebräerbrief sich datirende römische Auffassung des Christenthums, als der letzten und vollendeten Epoche der göttlichen Gesammtoffenbarung, welche die ihr verwandten paulinischen Ideen sich assimilirt; er nimmt aber auch, wie der klementinische Brief, ganz bestimmte paulinische Lehren und Einzelheiten aus paulinischen Briefen auf, um sich an das Bewusstsein der Pauliner unter seinen Lesern — also auch hier ist der Fortbestand des paulinischen Ansehens vorausgesetzt — anzuschliessen, er nimmt sie auf, seinem Standpunkt und Zweck gemäss modificirt, und bestätigt sie in dieser Form durch die petrinische Auktorität (5, 12.), er adoptirt sie unter Beiseitesetzung des specifisch Paulinischen (der Rechtfertigung und Aufhebung des Gesetzes), führt sie auf sein Princip zurück, auf das der nur ganz allgemein gehaltenen göttlichen Gnade, welche den Werken nicht entgegenge-

Digitized by Google

setzt ist, sondern sie vielmehr verlangt, so dass sie dieser seiner eigenen Anschauung zur Stütze dienen, so dass die Judenchristen unter seinen Lesern nichts ihnen Anstössiges, die Pauliner aber das Ihrige darin finden und so die Ermahnung zur Festigkeit im Glauben auf Beide gleich wirken, die beiden Parteien im Einen und Nothwendigen vereinigen und mithin zum festen Zusammenhalten veranlassen kann. Der Zweck des Briefs also ist jener praktische, den wir oben angegeben; eines der Mittel dazu aber ist diese Versöhnung zwischen Judenchristen und Paulinern vom römischen, über diese Parteiung bereits hinausliegenden Standpunkt aus. Dasselbe geht auch aus Titel und Unterschrift des Briefs hervor. Ein Apostel wird gewählt, weil es sich um die Hauptsache, um das Festhalten der Leser am christlichen Princip überhaupt handelt; diese Erneurung der apostolischen Stimme aber wird Petrus zugetheilt, weil das Alttestamentliche, Petrinische die Basis sein soll für alles Weitere, es wird dem Paulinischen ausdrücklich erst noch ein Rechtgläubigkeitszeugniss ausgestellt (5, 12. *Σιλουανοῦ πιστοῦ ὡς λογίζομαι*). Aber zum Zeichen, dass es ein mit Paulus versöhnter Petrus ist, dass auch die Pauliner zu ihrem Rechte kommen, dass es sich jetzt dem bösen Feinde gegenüber vor Allem um Einheit im Wesentlichen handle, wird der Pauliner Silvanus zum Vermittler gemacht. Kurz der Brief führt den Paulinismus auf den Petrinismus zurück und versöhnt so auch die Judenchristen mit ihm, und er verklärt ebenso das Judenchristenthum zu einem universellen, geistigen Judenchristenthum, um so auch den Paulinismus in dasselbe aufzulösen; er ist sich der Neutralisirung beider Standpunkte auf der Basis des Judenchristenthums selbst als einer vollendeten, ihrer „Wahrheit" gewissen bewusst und spricht dieses Bewusstsein dadurch aus, dass er sie (was zudem in einer Verfolgungszeit das Sicherere war) dem Apostel Petrus selbst in den Mund legt. Mit Petrus grüsst der gleichfalls überall (Kol. 4, 10. 2 Tim. 4, 11.) eine vermittelnde Stellung einnehmende Markus und die *συνεκλεκτὴ* (*ἐκκλησία*) in Rom, das jetzt, weil es die Christen verfolgt, Babylon ist (Apok. 16, 19.), was darauf schliessen lässt, dass die römische Kirche bereits ihre Gründung auch von Petrus ableitete, sei es nun, dass sie damit eine gegen Paulus gerichtete Fiktion der Ebioniten zu eigenem Gebrauch für sich verwendete, oder dass in der, ihrem Ursprung und Bestand

Digitized by Google

nach judenchristlichen Mehrheit selbst die Sage vom römischen Aufenthalt des Petrus aufgekommen war, indem man die ja schon längst vor Paulus geschehene Bekehrung römischer Juden auf einen Apostel und zwar auf den ersten Apostel des Herrn zurückführte, unter dessen gewichtigem Namen sich nun Rom seit dem Untergang Jerusalems der διασπορά (1, 1.) gegenüber als die Metropole der Christenheit betrachtete, wie Jerusalem es einst gewesen war. — Noch einen Schritt weiter geht das petrinische Kerygma (das jedoch vielleicht wegen seiner alexandrinischen Ansicht vom Heidenthum nach Alexandrien und der Zeit nach wohl schon in die Epoche der Gnosis gehört), indem es die Versöhnung beider Apostel in Rom ausdrücklich erzählt, und sie nun gemeinschaftlich gegen Judenthum und Heidenthum, namentlich gegen das bestehende rituelle Judenthum auftreten lässt. Als Herüberziehung des Petrus zu Paulus von Seiten der paulinischen Partei ist aber auch diese Schrift nicht zu betrachten; wir finden in ihr vielmehr ganz und gar den Standpunkt und die einzelnen Hauptlehren des (nicht paulinisch gesinnten) Justin, auch der (unter Hadrian fallende) Brief des Barnabas stimmt ganz mit ihr zusammen, und die natürlichste Betrachtung der Sache ist folglich die, dass sie ein Produkt dieser, in der Mitte des zweiten Jahrhunderts die orthodoxe Mehrheit bildenden (und deswegen namentlich sich als Vertreterin des Gesammtchristenthums nach aussen, als zur Apologie gegen den römischen Staat berufen betrachtenden) mittlern Richtung ist, ein Produkt, das die Namen von Aposteln sich aneignet, weil es nicht nach aussen, sondern nach innen wirken will, und zwar die Namen der beiden Hauptapostel in friedlicher Konfraternität, um dadurch auch die noch vorhandenen einseitigen Parteien, Ebioniten und Pauliner, in jenem mittlern Standpunkt zu vereinigen. Dieser mittlere Standpunkt ist die Neuheit und Selbstständigkeit des Christenthums, aber in der Form, dass es doch zugleich die Wahrheit des Judenthums und Heidenthums selbst ist, daher von Seiten des Judenthums die Hinweisungen der Propheten auf eine καινὴ διαθήκη, von Seiten des Heidenthums die Weissagungen der Sibylla, des Hystaspes u. A. auf das Christenthum geltend gemacht werden. Ebenso enthielt die Schrift Partien aus der evangelischen Geschichte (nach dem Hebräerevangelium), namentlich die Taufe Christi durch Johannes, wonach wohl

Digitized by Google

die evangelische Geschichte selbst schon in einem Sinn behandelt war, welcher auf den Gegensatz zum bestehenden Judenthume hinführen sollte. Sie entwickelte also die selbstständige Eigenthümlichkeit des Christenthums aus dem alten Testament und aus dem Urchristenthum selbst auf positive Weise, und machte folglich mit Recht auch Petrus zum Träger ihrer Anschauung. — Zu dieser Versöhnung beider Standpunkte war es nach dem Bisherigen in Rom dadurch gekommen, dass durch den Tod des Paulus das Haupthinderniss einer eignen immanenten christlichen Entwicklung des Judenchristenthums selbst weggefallen war, dass dieses seitdem nicht mehr durch die paulinische Heidenmission und Gesetzesbekämpfung immer wieder dem alten Judenthum zugetrieben wurde, sondern nun vorwärts getrieben durch die Verbreitung des Christenthums in der Heidenwelt und durch die gesetzliche Umbildung des Paulinismus selbst daran kommen konnte, frei und unbeirrt, ohne Entzweiung mit seinem jüdischen Bewusstsein seine eigenen Elemente, das jüdische und christliche, zur Auseinandersetzung zu bringen und in ein übereinstimmendes Verhältniss unter einander zu setzen, in das Verhältniss, dass das Christenthum die höhere universalistische Entwicklungsstufe des Judenthums, das wahre Judenthum selbst sei, womit von selbst die Möglichkeit und der Trieb, die freiern paulinischen Ideen zu adoptiren, gegeben war. Und damit kam das Christenthum der römischen Mehrheit, ohne dass es wollte, in einen Gegensatz zu demjenigen Judenchristenthum, welches am alten Judenthum festhielt, die rituellen Institutionen des Mosaismus für fortwährend unmittelbar gültig erklärte, im Christenthum nicht eine höhere Entwicklung des Judenthums selbst erkennen wollte, sondern es mit dem alten Judenthum synkretistisch zusammenkettete, die *σωτηρία ἐν Ἰησοῦ* zu jenem bloss hinzutreten liess, ohne es irgend zu modificiren, oder gar beide identificirte und daher auf dem Gegensatz gegen Paulus beharrte, d. h. zum Ebionitismus. Dieser Gegensatz blieb zwar, weil das Judenthum für beide Theile die Basis alles Andern war, ein Gegensatz der Sache, eine blosse Verschiedenheit der beiderseitigen Standpunkte, man liess wegen der Heiligkeit des Gesetzes und der Nothwendigkeit der Werke die buchstäbliche Gesetzesbeobachtung als „Schwachheit", als überfromme, der *„πλείων γνῶσις* des Christenthums" eben noch ermangelnde Altgläubigkeit gelten

Digitized by Google

(Just. dial. 47.); aber man missbilligte es (a. a. O.), wenn die Ebioniten „die Heidenchristen zur Beobachtung des Gesetzes zwingen oder ihnen sonst die Gemeinschaft aufkündigen wollten"; denn ich glaube, wir dürfen, was hier Justin, der über Paulus ein sehr nach ebionitischen Sympathien aussehendes, wohl durch die Verwandtschaft des Paulinismus mit der Gnosis veranlasstes Stillschweigen beobachtet, zunächst blos von sich aus gegen die Ebioniten sagt, wohl auf die römische Kirche im Ganzen (der sich ja Justin anschloss) anwenden, die schon das *Πέτρος καὶ Παῦλος* zu ihrem Wahlspruch gemacht hatte. Und dieser Gegensatz machte es möglich, dass in Rom selbst, jedenfalls ohne allen Widerspruch, auch Apologien des Paulus gegen die fortwährenden, „ihm die Gemeinschaft versagenden" Angriffe der Ebioniten in Umlauf gesetzt wurden, und zwar vom Standpunkt der Gesammtheit aus, von der Anschauung des Christenthums als des wahren Judenthums, aber mit näherer Anwendung auf Paulus selbst. Galt Paulus, wie wir es gesehen, doch immer nur in seiner Einheit mit Petrus, war eigentlich nicht ein Interesse für Paulus als solchen, sondern nur für die dem bestehenden Judenthum gegenüber unentbehrlichen paulinischen Ideen vorhanden, war sich namentlich Rom neben seinem durch „Paulus" repräsentirten freien Universalismus doch immer vorzugsweise seines Petrinismus, seines kontinuirlichen Fortschreitens auf der Basis der mit der alttestamentlichen Offenbarung selbst wiederum in rein positiver Kontinuität stehenden Lehre Petri, d. h. Christi selbst bewusst, war es nur durch dieses kontinuirliche Fortschreiten, das nie einen Riss in diese Kontinuität, wie der paulinische Antinomismus ein solcher war, in sich aufgenommen hatte, seiner selbst als des Alles vereinigenden, vom Ursprünglichen nie abgekommenen, orthodoxen Mittelpunkts gewiss, so mussten die Angriffe des Ebionitismus auf Paulus seinem Ansehn fortwährend Gefahren und Schwankungen bereiten, so lange man nicht, statt blos einzelne paulinische Ideen zu adoptiren, auch von Paulus selbst ausging und von ihm selbst aus, an seiner ganzen Person, Lehre und Wirksamkeit sein positives Verhältniss zum alten Testament nachwies. Die Ebioniten sprachen ihm ein solches gänzlich ab, erblickten in ihm einen Feind des Gesetzes und seines Volkes; was war natürlicher, als dass man dieser Unge-

Digitized by Google

rechtigkeit und notorischen Verleumdung gegenüber seine positive Stellung zum alten Testament und zum jüdischen Volk hervorhob und das Negative, Antithetische mit ihr in Harmonie brachte, nicht aus Berechnung, sondern weil man, selbst in der Einheit des Alt- und Neutestamentlichen (des Glaubens und der Werke) stehend, auch den Apostel blos nach dieser Seite seiner Lehre, und damit, wie wir schon gefunden haben, zwar nicht vollständig, aber doch richtig, auffasste und verstand? Zunächst nun gehört hieher der Philipperbrief, welcher gerade dadurch von so grossem Interesse ist, dass er auf der einen Seite durch seinen Zweck einer persönlichen Apologie des Apostels veranlasst ist, auf das specifisch Paulinische wirklich bestimmt einzugehen, und dass er auf der andern dennoch eine von der ursprünglichen ganz verschiedene Auffassung und Umbildung desselben enthält. Er nimmt gegen ebionitische Schmähungen die israelitische Herkunft und gesetzliche Unbescholtenheit des Angegriffenen in Schutz (vgl. S. 33.), und vertheidigt seine Rechtfertigungslehre gegen den Vorwurf eines praktischen Quietismus (3, 12—16.); allein er thut dieses Letztere mehr im Interesse persönlicher Apologie als dogmatischen Interesses für diese Lehre (ebd.), macht die Forderung der Werke (der „Tugend") zur Hauptsache (1, 6. 10. 2, 12. 15. 4, 8.), und versteht unter der rechtfertigenden πίστις die *fides formata, unio mystica*[1]), die

1) 3, 10. Hier ist namentlich das γνῶναι charakteristisch; es bezeichnet das Eindringen in das, was in Christus für den Menschen gegeben ist, sowohl in die mit seiner Auferstehung gegebene Möglichkeit (nur Möglichkeit, εἴπως καταντήσω κτλ, was ganz unpaulinisch ist, s. die Stelle Röm. 10, 4. f.) der eigenen Auferstehung, als in das diese Möglichkeit zur Wirklichkeit erhebende, sie erst wirklich erwerbende, verdienende ethische Lebensprincip, das in den Leiden Christi liegt, das auch in uns real werden muss, wenn wir zur Auferstehung gelangen wollen (συμμορφιζόμενος — εἴ πως κτλ.). Die Glaubensgerechtigkeit besteht also hier darin, dass ich einerseits Christus die Kraft zutraue, mir zur Auferweckung zu verhelfen, andrerseits mir aus seiner Person und Geschichte abstrahire, dass, wie bei ihm die Auferstehung durch die Ergebung in Leiden und Tod bedingt war (2, 9.), so sie es auch bei mir ist; ich muss daher Leiden und Tod Christi praktisch, thatsächlich in mir selbst wiederholen; dadurch, durch den Prozess dieser (ethischen) Ver-

Digitized by Google

praktische Hingebung an Christus, unter der *δικαιοσύνη διὰ τῆς πίστεως, ἐπὶ τῇ πίστει* die Rechtfertigung von Seiten Gottes um den Preis dieses Sichaufgebens an die Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit Christus, im Gegensatz nicht zur Selbst- und Werkgerechtigkeit überhaupt, sondern zu derjenigen, die im Vollziehen des ungeistigen Ritualgesetzes, im Besitz der jüdischen Nationaleigenschaften gesucht wird. Der Philipperbrief nimmt, wie natürlich, seine Situation in der Zeit, als in Rom noch vorzugsweise Feindschaft gegen den Apostel herrschte; allein er erwähnt auch (4, 3.) den Klemens

---

ähnlichung mit Christus werde ich vor Gott gerecht, nicht durch rituelle Gesetzlichkeit und nicht durch Stolz auf die jüdischen, aus dem Gesetz abgeleiteten Nationaleigenschaften (*πεποιθησις ἐν σαρκί*), aber auch nicht durch den einfachen Akt des Glaubens, durch den ich ein für allemal gerecht bin, sondern in Folge eines durch den Glauben eingeleiteten innern Lebensprozesses, durch welchen ich mehr und mehr der Gerechtigkeit mich annähere. Man sieht, es ist nicht mehr der Gegensatz des Glaubens und der Werke, sondern der ethischen Hingebung an ein höheres Princip und der Aeusserlichkeit eines verdienstlosen, mit sich selbst befriedigten Stolzes auf nationale Vorzüge und äussere Gesetzlichkeit, der Gegensatz des Ethischen und Legalen, des Göttlichen und Menschlichen (Nationalen), des Geistigen und Ungeistigen (wie bei den Apologeten, vgl. S. 43.). Paulinisch ist daran nur noch dies, dass diese *δικαιοσύνη* nicht *ἐμή*, sondern *ἐκ θεοῦ* ist, sofern ich die mir die Auferweckung zuwegebringende Lebensgemeinschaft mit Christus nicht von mir, sondern von ihm habe, von Christus ergriffen bin. Das praktische Princip des Judenthums, die ethische Werkthätigkeit ist damit (obwohl verinnerlicht) vollkommen anerkannt, und daher 3, 3. das Christenthum als das wahre Judenthum bezeichnet. Gegen die *ἔργα* ist V. 2 — 10. kein Wort gesagt, sondern nur die eigene (nicht Christus, sondern sich das Verdienst zuschreibende) und nur die äusserliche, ungeistige, theils rituelle, theils nicht weiter als zur Unbescholtenheit gehende (nicht auch das Aufgeben des Ich's an Gott einschliessende) Gesetzesgerechtigkeit zurückgewiesen, eine Art von Gesetzesgerechtigkeit, die Paulus selbst gar nicht als *δικαιοσύνη ἐν νόμῳ* (3, 6.), sondern als ein Zurückbleiben hinter der durchaus geistigen und innerlichen Gerechtigkeit, die nach ihm auch das Gesetz verlangt, bezeichnet hätte (s. u. A. Röm. 2, 26—29. 7, 14.)

Digitized by Google

und andere *συνεργοί*, äusserlich zwar im Widerspruch mit 2, 20. 21. (*οὐδένα γὰρ ἔχω ἰσόψυχον —, οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν*), aber in der That doch nicht, sofern letztere Stelle auf die Zeit, in welche der Brief verlegt ist, sich beziehen, erstere aber, wie schon 1, 13., auf diejenigen Kreise hinweisen soll, in welchen keine Feindschaft gegen den Apostel vorhanden war, indem die Namhaftmachung auch günstiger Erfolge der paulinischen Wirksamkeit trotz alles Hasses der Ebioniten gleichfalls von dem apologetischen Interesse gefordert wird (vgl. 1, 13.); und so haben wir denn auch am Philipperbrief einen Beweis der bessern Wendung, die um die Zeit des Klemens (Domitian's) in Rom für ihn eingetreten war, obwohl auf Kosten seiner Rechtfertigungslehre, die seine Anhänger selbst nicht mehr verstanden. Auf ganz gleiche Weise verhält es sich mit den Schriften des Lukas. Das Resultat des ersten Jahrhunderts war dieses gewesen: einerseits hatte sich das israelitische Volk entschieden vom Christenthum losgesagt und in seiner Feindschaft dagegen beharrt; andrerseits waren im Christenthum selbst die in der Urzeit noch aus dem Judenthum in dasselbe herüberreichenden Streitigkeiten mehr und mehr zur Lösung gebracht, das Ritualgesetz verschwunden, der eigentliche Kern des Gesetzes in allgemeiner Geltung, Glaube und Werke, Petriner und Pauliner in der Mehrzahl ausgesöhnt. Wozu also noch die fortwährenden Angriffe des Ebionitismus auf Paulus? wozu die Erneurung des alten Zwistes, welche die mühsam errungene Einheit wieder aufheben musste? ist es nicht besser, der Idee nach richtiger, in der Urzeit blos noch die Einheit zwischen Paulus und den Uraposteln, die in ihrer gegenseitigen Anerkennung ja doch stets vorhanden und dem spätern Erfolg nach das über den Zwiespalt Uebergreifende war, in Erinnerung zu behalten, die Differenzen aus dem Buch der Geschichte auszulöschen? Haben nicht in Jerusalem Jakobus der Gerechte und Paulus der *ἄνθρωπος ἄνομος* einander die Hand gereicht (Gal. 2, 9.)? erzählen die Ebioniten nicht selbst Heidenbekehrungen des Petrus, um ihn zu verherrlichen? hat nicht, wie die Ebioniten selbst angeben (um nämlich Christus mit Moses zu parallelisiren, vergl. recogn. I. 40.), Jesus ausser den 12 Aposteln mit ihrem Fürsten Petrus noch 70 andere ausgesendet, zum Zeichen, dass die 12 nicht die einzigen Auserwählten sind? hat nicht Paulus auch viele Juden bekehrt (Röm. 11, 14. 1 Kor. 9, 20.),

Digitized by Google

ja gewünscht, alle Juden für das Christenthum zu gewinnen (Röm. 9, 3.)? hat er sich nicht sogar zu diesem Zwecke ihrer Gesetzlichkeit akkommodirt (1 Kor. a. a. O.)? wie kann man ihn also einen ἄνθρωπος ἐχθρός des Volkes nennen, dem er das messianische Heil zuwenden wollte? Ein Gegner der Ebioniten, der Feinde der Freiheit, ist er, aber nicht ein Feind des Gesetzes und der jüdischen Nation; dass er aber Heiden bekehrt hat, wird man ihm doch nicht zum Vorwurf machen wollen, da (Ev. Luk.) Jesus selbst die bessere Fähigkeit und Willigkeit der Heiden (Samariter) ausgesprochen, den eigennützigen jüdischen Partikularismus bekämpft, die pharisäische Selbstgerechtigkeit verdammt hat, und da er, so wie nach der Auferstehung die Urgemeinde und Paulus selbst, von den Juden beharrlich angefeindet und verworfen worden ist. Dies sind die Gesichtspunkte, nach welchen die Apostelgeschichte und das dritte Evangelium gearbeitet sind; es liegt diesen Schriften theils die unbewusste Verflachung des Paulinismus in ein ganz allgemeines Christenthum, theils die bewusste Absicht zu Grunde, die Gegensätze vollends zum Schweigen zu bringen durch Darstellung der Vergangenheit in der Färbung der Einheit und Harmonie, wie sie die Gegenwart zu gewinnen suchte und nicht wieder verlieren wollte, eine Darstellung, bei welcher sich wiederum bewusste Kunst und unbewusste Verwechslung der vergangenen und gegenwärtigen Verhältnisse durch einander mischen. — Noch leichter sind diese Schriften genetisch zu begreifen, wenn sie bereits in die Zeit der Gnosis fallen; denn mit ihr beginnt wiederum eine neue Wendung der Dinge, durch den Kampf der Kirche mit ihr wurde der Ebionitismus wirklich eine weit um sich greifende Macht; jetzt, da die Häresie an's Tageslicht gebracht hatte, was hinter dem Paulinismus verborgen gewesen war, nämlich das baare Heidenthum, die Läugnung der Verpflichtung zur Sittlichkeit, der Hochmuth des Menschen, der sich auf dem Weg des Wissens zu Gott erheben will, jetzt hatte er offenbar gewonnenes Spiel, jetzt galt es, alle Triebfedern in Bewegung zu setzen, alle Kunst der Polemik und Tendenzhistorik aufzubieten, durch kräftige Unterstützung des von der Mehrzahl als nothwendigen Gegenmittels gegen die Gnosis erkannten Episkopats die Kirche und durch die Hilfsmittel, die man ihm durch brauchbare Gegenschriften und durch Zurückführung seiner Institution auf Jakobus und Petrus lieh, den Episkopat selbst,

Digitized by Google

der (Contestat. Jakobi Kap. 3. τὰ τῶν κηρυγμάτων βιβλία τῷ ἐπισκόπῳ μου τῷ τὴν αὐτὴν ἔχοντι πίστιν καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν ὁρμωμένῳ παρακαταθήσομαι) gar nicht schon überall ebionitisch war, für sich zu gewinnen; jetzt oder nie konnte der Sieg über den Verhassten, der den Ebionitismus um die Herrschaft gebracht hatte, erreicht werden. Der Versuch ward gemacht, Paulus in Simon, Klemens, als Mittelsmann, als Märtyrer des Abfalls vom Heidenthum und als bedeutendste, auch in andern Kirchen (z. B. Alexandrien, s. S. 28.) anerkannte Notabilität Rom's, in den Nachfolger des Petrus verwandelt, um den Linus bei Seite zu schaffen, und so mit einem interessanten Gemisch von Schlauheit und sich selbst verrathender Naivität das »wahre Evangelium" in die Welt gesetzt. Allein der Versuch misslang zuletzt doch; Kleinasien bedurfte seiner nicht, es bot im Montanismus eine eigne neue göttliche Offenbarung gegen den ins Christenthum dringenden Paganismus auf, das Christenthum half sich hier selbst aus seinem eigenen Princip heraus, in einer dem monarchistischen Ebionitismus durchaus entgegengesetzten (trinitarischen) Form der Lehre; auch sonst erheben sich allenthalben aus dem Christenthum selbst Streiter in Menge, auch in Rom wird Justin nicht allein auf dem Kampfplatz gewesen sein; der Versuch gelang nur insofern auf einige Zeit, als durch die Gnosis das wahre, ursprüngliche Wesen des Paulinismus, die Aufhebung des Gesetzes, die Rechtfertigung ohne Werke, die Adiaphorie des Götzenopfergenusses für den, der die γνῶσις hat (nicht den Genuss des Opferfleischs, wie Ritschl behauptet, sondern die Theilnahme an Opfermahlzeiten, am heidnischen Kultus, hatte Paulus 1 Kor. 8 und 10 für unzulässig erklärt), und zwar zudem in einer zum Theil abschreckenden antinomistischen Umgestaltung und Verbildung, wieder in Erinnerung und so Paulus wohl nicht nur bei Justin, sondern auch bei der grossen Mehrzahl in Misskredit gekommen ist (2 Petr. 3, 15. ff.). Es giebt jetzt wieder überall Pauliner und Antipauliner; der Paulinismus muss jetzt nach zwei Seiten hin kämpfen, gegen die Gnosis und gegen den Ebionitismus, und er thut es in den Pastoralbriefen, welche gegen Debatten und Parteistreitigkeiten überhaupt den praktischen und besonders den versöhnenden Charakter des Christenthums (1 Tim. 1, 4. 5.), gegen die Gnosis die Werke (Tit. 1, 16.), gegen

Digitized by Google

den Antinomismus die Anerkennung des Gesetzes unter Wahrung der Freiheit gegen die Versuche des Ebionitismus, das Gesetz jetzt wieder in sein ganzes altes Ansehn einzusetzen (1 Tim. 1, 7—10.), und gegen die persönlichen Verunglimpfungen dieser Partei die Wahrhaftigkeit der Angabe des Paulus, dass er zum Apostel berufen worden, geltend machen (1 Tim. 2, 7.). Von allen Seiten ist der Apostel verlassen und bedrängt, wie in den letzten Zeiten seines römischen Aufenthalts (2 Tim. 4, 9. ff.): ist ja doch gerade der rührigste Theil seiner Anhänger häretisch geworden oder zu den Häretikern übergegangen, während die Judenchristen freies Feld gegen ihn haben. Dessungeachtet aber vertritt der Paulinismus auch hier wieder das Princip der mildern Praxis gegen die Ketzer, wie sie in Rom überhaupt, wenigstens Kleinasien gegenüber (1 Joh. 2, 22. 2 Joh. 10.), geübt worden zu sein und eine Hauptursache der fortwährenden Spaltungen zwischen beiden Kirchen abgegeben zu haben scheint; — wir erfahren wenigstens, dass der Gnostiker Cerdo nach mehreren Rückfällen immer wieder in die römische Kirchengemeinschaft aufgenommen wurde (Eus. IV, 11). Valentin scheint ganz unangefochten eine Reihe von Jahren hindurch in Rom gewirkt, Marcion sich sogar hier mit der Kirche wieder ausgesöhnt zu haben; vielleicht hatte auch der Aufenthalt Polykarp's in Rom (ib. Kap. 14.) den Zweck, dort nicht nur selbst der bei einer zahlreichen Partei vorhandenen günstigen Stimmung für die Häretiker entgegenzuwirken (*πολλοὺς ἀπὸ τῶν αἱρετικῶν ἐπέστρεψεν* l. c.), sondern auch bei der römischen Kirche ein entschiedeneres Vorschreiten gegen sie in Gang zu bringen (denn warum anders fand er es wohl nöthig, in einer andern als seiner eigenen Kirche gegen den Gnosticismus zu wirken, als weil er in derselben die nach seiner Ansicht erforderliche Energie in diesem Punkte vermisste?). Bestimmen lässt es sich freilich nicht, wie lang und wie weit (zwischen 120 und 160) die Anfechtung der Rechtgläubigkeit des Paulus durchgedrungen ist; das Ende derselben bezeichnet der zweite Brief des Petrus, der die paulinischen Schriften gegen ihre Benützung von Seiten der Häretiker in Schutz nimmt. Die Hauptsache, mit welcher die sonst nur geduldeten, jetzt zu Ansehen gekommenen Ebioniten Anklang gefunden haben, ist jedenfalls die strengere Fassung der Idee des Episkopats in Bezug auf Wahrung der Glaubenseinheit, nicht

Digitized by Google

ihre polemischen und dogmatischen Besonderheiten; wie weit es ihnen mit letztern gelang, zeigt eben der zweite petrinische Brief, der gegen die Läugnung der Parusie die ebionitische Lehre vom Weltuntergang durch Feuer (entsprechend dem noachischen κατακλυσμός 1 Petr. 3.) herbeizieht. Was den Episkopat betrifft, so theilten sich die Ebioniten in damaliger Zeit, wie Justin beweist (dial. 47.), in zwei Richtungen, von denen die eine von den Heidenchristen sich durchaus abschloss, also natürlich eigene Gemeinden bildete, die andere aber mit ihnen zusammenlebte und wiederum von ihnen anerkannt wurde; die Verhältnisse legten daher einer Vervollständigung der bisherigen Verfassung auf Anregung der Ebioniten nichts in den Weg, obwohl — zum deutlichen Beweis, dass der Ebionitismus nur in Folge der Gnosis zu einer vorübergehenden höhern Macht und Bedeutung gelangt war — dessungeachtet in Rom die Waagschale sich bald wieder auf die andere Seite geneigt haben muss, sofern Ignatius der römischen Gemeinde das (jedenfalls für die zur Einheit unter sich verbundene, die römische Kirche darstellende Mehrheit gültige) Prädikat giebt, ἀποδιυλισμένοι ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος, (wiewohl auch hier Kap. 4 das Πέτρος καὶ Παῦλος und Kap. 7 das γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ καὶ Ἀβραάμ zu bemerken ist). Dass er unter den ἀλλότριοι auch die Ebioniten versteht, geht aus sonstigen Aeusserungen über diese mit Bestimmtheit hervor; er bezeichnet den Ἰουδαϊσμός zwar nicht als ungöttliche und unchristliche Häresis wie den Doketismus, aber als κακὴ ζύμη (Magn. 10.) ἀνωφελῆ μυθεύματα, ἑτεροδοξίαι (ib. 8.), als einen Widerspruch mit dem Χριστιανισμός (ib. 10.), der durch die Vereinigung zur Einheit des Glaubens und Kultus unter dem Bischof beseitigt werden soll, indem ja, was angelegentlichst versichert wird, die Dignität des alten Testaments immer anerkannt bleibt (Magn. 8. 9. Smyrn. 5. 7. Philad. 5. 9: — πάντα ὁμοῦ καλά ἐστιν, ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύητε). Die ignatianischen Briefe gehen dabei offenbar von der Voraussetzung aus, dass die Bischöfe und (was dadurch vorausgesetzt wird) die Mehrheit nicht ebionitisch sei, sondern sich mit der ideellen Anerkennung des alten Testaments in seiner relativen Wahrheit begnügen werde; man sieht, es ist blos vollends nothwendig, dass der Ebionitismus dem katholischen Episkopat, weil derselbe zwar die Gnosis, nicht aber, wie der Ebionitismus will, auch das

Digitized by Google

Paulinische ausschliesst, sich nicht unterwerfe, sondern sich als schismatische Sekte konstituire, um auch ihn als Härese erscheinen zu lassen, wie es bei Irenäus endlich wirklich der Fall ist. Die Ebioniten werden eine häretische Sekte sehr bald nach der Vollendung der bischöflichen Verfassung, die sie mit in's Leben gerufen; damit erfüllte sich ihr Schicksal, und gerade diese Erscheinung beweist, dass trotz der Gnosis die Zeit, welche den Episkopat erzeugte, der Mehrheit nach schon katholisch war. Mit dieser Ausscheidung scheint sodann der Ebionitismus die freiere und geistigere Richtung, die ihm eigen gewesen war, so lange er mit der Gesammtentwicklung des Christenthums noch fortzugehen suchte, wieder aufgegeben, im Hervorsuchen des Alten und Ursprünglichen, der strengen Gesetzesbeobachtung, namentlich der äussern Armuth, der Beschneidung u. s. w. (Epiph. 30, 2.), ein Verdienst gesucht zu haben (daher erst jetzt der Name Ebioniten), er scheint auch in dogmatischer Beziehung zur einfach menschlichen Auffassung Jesu zurückgekehrt, kurz vom gnostischen wieder zum vulgären Ebionitismus herabgesunken zu sein. Am längsten hat er sich nach allen Anzeichen in Rom auf der Höhe erhalten, auf welche ihn sein Kampf wider die Gnosis erhoben hatte; er hat hier die philosophische Tendenz der Klementinen fortgesetzt, die Rekognitionen mit den philosophischen Zusätzen der letzten Bücher bereichert, und endlich in den Artemoniten seine Nachfolger gefunden, bei welchen die anthropologische Christologie nicht mehr religionsgeschichtliches (judaistisches), sondern blos dogmatisches Interesse hatte. Es ist auch möglich, dass der ebionitische Unitarismus durch die Spannung Roms mit den trinitarischen Montanisten eine Zeit lang hier wieder die Oberhand gewann — die Artemoniten wenigstens behaupten, dass erst Zephyrin die Gottheit Christi zur Kirchenlehre gemacht —; aber wenn diess auch stattgefunden hat, so war es doch nicht ein judaistisches Interesse, nicht Ebionitismus, was dazu führte, sondern das innerchristliche Interesse, der *nova prophetia* der Montanisten ihre dogmatische Wurzel abzuschneiden.

Das Recht des Ebionitismus war diess gewesen, dass er an dem von Paulus selbst anerkannten Recht des jüdischen Volkes auf das christliche Heil festhielt; er wollte nicht dulden, dass das Christenthum das jüdische Prinzip verdränge, statt es zu reformiren,

Digitized by Google

aufhebe, statt es in höherer Gestalt auch wieder zu erhalten; er protestirte gegenüber dem paulinischen Satze: *Τέλος νόμου Χριστός* und den von der Gnosis daraus gezogenen Folgerungen mit Recht gegen die Aufhebung des Gesetzes, und sah nach der ethischen Seite beider Religionen mit Recht im Christenthum nur die Affirmation und Reform des Judenthums, er hatte in dieser Beziehung Recht, wenn er behauptete, dass das Neue und das Alte Eines und Dasselbe sei, er vertritt, freilich aus äusserlich nationalem Interesse, und desswegen mit Parteileidenschaft und mit Verkennung des geschichtlichen Fortschritts, die Identität der göttlichen Gesammtoffenbarung, und er hat mit Diesem, was wahr an ihm war, auch Recht behalten; schon Irenäus (V. 22.), Tertullian (Scorp. 2.), Klemens von Alexandrien (Str. VI. 15. p. 676. Paed. II. 8. p. 183.) geben diese Identität zu, in der Form freilich, dass der Logos auch das mosaische Gesetz gegeben hat; aber dem Gehalt nach ist damit Altes und Neues Testament völlig koordinirt; und sogar die Erweiterung dieser Koordinirung über die Grenzen des Judenthums hinaus zum Heidenthum, zum allgemein menschlichen Gottesbewusstsein hat der Ebionitismus mit herbeigeführt, indem die Alexandriner seine Lehre von einer ursprünglichen, reinen monotheistischen Religion (Clem. Coh. 2. p. 15.) und von der natürlichen Immanenz des Gottesbewusstseins im Menschen (Strom. V. 14. p. 612. Coh. 10. p. 63. u. s. f. vgl. auch Röm. 1, 19 ff.) wie so vieles Andere von ihm in sich aufgenommen, und dazu auf Anregung der Gnostiker die Anerkennung des göttlichen Gehalts der griechischen Philosophie hinzugefügt haben. In all seiner starren Altgläubigkeit und nationalen Partikularität vertritt er so gerade das Menschliche am Christenthum, seinen von den verschiedenen Auffassungen des spezifisch Christlichen im Paulinismus, Katholicismus u. s. w. unberührt bleibenden allgemeinen religiösen und ethischen Gehalt; das Bewusstsein darüber, welches er dem Heidenthum und der Gnosis gegenüber wirklich hatte, giebt ihm ein Bewusstsein der Ueberlegenheit und Sicherheit, und erhebt ihn über den sonst immer etwas niedern Charakter seiner Polemik zu der Höhe einer gebildeten religiösen und ethischen Weltanschauung, die seinen Produktionen ein bleibendes Interesse verleiht; erst seitdem die Kirche selbst sich dieser Seite von ihm bemächtigt und die Religionsphilosophie in ihre eigenen Hände genommen

Digitized by Google

hat, sinkt er zu der geistlosen „Armseligkeit“ herab, in welcher er fortan zu figuriren verdammt gewesen ist.

Da die hier entwickelte Ansicht über die Geschichte des Urchristenthums namentlich in Bezug auf die römische Kirche von der Schwegler'schen bedeutend abweicht (obwohl sie sich Planck gegenüber derselben insofern wieder annähert, als sie die gesetzliche und äusserlich positive Tendenz des zweiten Jahrhunderts stärker hervorhebt, und desswegen der ganzen, nicht blos der marcionitischen, Gnosis eine praktische Tendenz, die Tendenz auf unbedingte Freiheit und Versöhnung des Menschen mit Gott zuweist), so ist es nothwendig, auch die äussern geschichtlichen Verhältnisse hervorzuheben, welche zu der nicht einseitig jüdischen, sondern universalistisch christlichen Entwicklung Roms beigetragen haben, und den Gang dieser römischen Entwicklung durch eine Vergleichung mit der kleinasiatischen noch weiter in's Klare zu setzen. Der Unterschied zwischen Rom und andern Kirchen ist der, dass ersteres eine Stadt, diese aber ganze Provinzen sind, dass somit in Rom die verschiedenen Richtungen mit viel grösserer Intensität einander gegenübergestellt, und in viel unmittelbarere Berührung mit einander hineingestellt waren, als in der übrigen christlichen Welt, wo wegen der Zersplitterung in lauter kleinere Gemeinden die Gegensätze weniger gespannt, aber auch weniger vereinigt, weniger zu gegenseitiger Auseinandersetzung gedrängt waren. Aufenthalt, Schicksale, Interessen waren für alle römischen Christen gleich, Verfolgungen trafen den ganzen Körper der ἐκκλησία zumal; der gegenseitige Austausch der Ideen und Ansichten kann auch nie geruht haben — ein, wenn auch verzerrtes Bild davon haben wir noch in den Rekognitionen und Homilien —; und aus was Anderem, als aus diesen äussern und innern Einheitsverhältnissen soll man sich die Erscheinung erklären, dass das monarchische Prinzip, der Episkopat, gerade in Rom in so frühe Zeiten hinaufgeht? Der Hirte des Hermas kennt zwar (wie der Hebräerbrief und der des Klemens) immer noch blos πρεσβύτεροι ἐκκλησίας (Vis. 2, 4. vergl. 3, 9.: *qui praeestis ecclesiae.* 3, 5.: *episcopi et doctores et ministri, qui — in se pacem habuerunt*); aber die ignatianischen Briefe stellen an Rom in Bezug auf den Episkopat keine Anforderungen, setzen also voraus, dass er daselbst schon feststand, was in der übrigen Christenheit noch nicht der Fall

Digitized by Google

war, und daraus folgt, dass sowohl das Bedürfniss als die wirkliche Herstellung der Einheit in Rom älter ist als anderswo. Und so mussten in Rom auch die übrigen äussern Umstände, welche die Erfassung des Christenthums in seinem selbstständigen Charakter begünstigten, die natürliche schnellere Zunahme des heidenchristlichen Theils der Gemeinde und die Nothwendigkeit der Lossagung vom Judenthum seit den hadrianischen Maassregeln gegen letzteres (Schwegler II. 188—209.), viel rascher und entschiedener wirken als an Orten, wo die Lokalgemeinde viel kleiner und die Nähe der weltlichen Macht weniger unmittelbar und gefährlich war. Auch die Gnostiker ziehen sich nach Rom, weil hier an Einem Punkte eine so grosse Anzahl von Christen vereinigt war, dass eine lebendige, allseitige Diskussion möglich, und ihr Erfolg für die ganze Christenheit von entscheidendem Ansehen sein musste, was bei kleinern und weniger mit den Zeitfragen mitgehenden Gemeinden nicht der Fall sein konnte. Und warum ist der römische Ebionitismus so allseitig, so gebildet, als weil er an einem solchen alle Einseitigkeit in die Feuerprobe der Diskussion hereinziehenden Brennpunkt sich befand, wie Rom es gewesen ist? Diese Stadt vereinigte in sich die Vortheile, welche Kleinasien und Alexandrien jedes in seiner Weise der Entwicklung des Christenthums darboten, das traditionelle Festhalten am christlichen, am apostolischen Prinzip und die Berührung desselben mit Philosophie, Dialektik, universeller Religionsanschauung, welche Alexandrien zum Geburtsort der Gnosis gemacht hat; der Hebräerbrief, der Brief des Klemens beweisen diese Verwandtschaft mit dem alexandrinischen, der Hirte des Hermas, der, obwohl Gegner einer zu strengen (montanistischen) Kirchenzucht, doch eine Analogie des Montanismus ist, die Verwandtschaft mit dem kleinasiatischen Prinzip; beide zeigen, dass Rom die verschiedenen Elemente der übrigen christlichen Kreise in sich vereinigte, wozu ebenso das (palästinensische) Element des Ebionitismus hinzuzunehmen ist. Produktiv ist Rom allerdings nicht, es wird in all diesen Richtungen von aussen angeregt (z. B. der Hebräerbrief durch Philo und die Apokalypse), aber es ist eben desswegen weniger einseitig und um so mehr darauf gerichtet, praktisch alle Elemente zur Erreichung der Aufgabe zu verwenden, die ihm durch die Stellung und Grösse seiner Gemeinde vorgezeichnet war, zur Erreichung der Einheit der Kirche, was so-

Digitized by Google

wohl alle schismatische Einseitigkeit (wie die Härte des Montanismus und die jüdische, antipaulinische Gesetzlichkeit des Ebionitismus), als auch alle häretische Abweichung vom Gegebenen ausschloss. Die römische Kirche war so der Mikrokosmus, der alle sonst auseinanderfallenden Elemente der zerstreuten Gesammtkirche in sich vereinigte, und den Prozess ihrer Einigung, welcher in der übrigen Christenheit ohne ein Einheitsorgan, ohne äussere Einheit sich blos geschichtlich vollzog, zugleich mit einer solchen mit Bewusstsein anstrebte und zu Ende brachte, daher es auch von dieser Stellung aus in das Geschäft der Einigung der andern Kirchen, welche darin stets hinter ihm zurückblieben, fortwährend eingriff [1]). In Alexan-

1) Die Briefe unter Klemens und Soter (Eus. IV. 23.) an die korinthische Gemeinde, die katholischen, kirchlichen Briefe des Petrus und Paulus, der an die ganze Christenheit gerichtete Hirte des Hermas, die ignatianischen Briefe, die Anregung der Passahfrage (vielleicht auch die apostolischen Konstitutionen), das universelle Markusevangelium. Der zweite Brief des Klemens gehört zwar wegen seiner Benützung des Aegypterevangeliums vielleicht nach Alexandrien; aber er ist dessungeachtet geeignet, eine Erscheinung des römischen Ebionitismus, welche gegen unsere Ansicht von der Entwicklung Roms gekehrt werden könnte, befriedigend zu erklären. Der Ebionitismus macht bekanntlich Klemens zu seinem Hauptvertreter; wie kann also angenommen werden, dass Klemens und seine Zeit (80—100) nicht ebionitisch war? Es ist bereits bemerkt, dass sie auch nicht paulinisch, sondern ebensosehr petrinisch war. Damit stimmt nun dieser zweite Brief (der übrigens sich selbst nicht als Brief und nicht als Werk von Klemens gibt) ganz zusammen; er macht zwar gegen die Gnostiker den praktischen Charakter des Christenthums auf ganz ebionitische Weise geltend (*οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων δύο ἐχθροί* Kap. 6.), und ist so ein Beweis des Anklangs, welchen die ebionitischen Ideen im Kampfe gegen die Gnosis fanden; aber er macht Christus zum *θεός* und *σωτήρ* (Kap. 1 ff.), nennt ganz gnostisch (johanneisch) die Juden *οἱ δοκοῦντες ἔχειν θεόν* (Kap. 2.), benützt, wie es scheint, Lukas (Kap. 8.), adoptirt den von Hegesipp für eine Lüge erklärten Ausspruch 1 Kor. 2, 9., nimmt also nicht Partei, und zeigt mithin, wie der erste Brief, inwiefern Klemens von Ebioniten und Paulinern für sich in Anspruch genommen werden konnte, gerade wie der eine ähnliche Mittelstellung einnehmende Barnabas.

Digitized by Google

drien hat es demgemäss auch die römische Orthodoxie gegen die Gnosis und den dort schon von Barnabas bekämpften Ebionitismus durchgesetzt; diess und nichts Anderes ist der Kern der Angabe, dass Markus (der Vetter des Barnabas Kol. 4, 10.) von Rom nach Alexandrien gekommen sei. In Kleinasien jedoch musste Rom sich damit begnügen, die Mehrzahl der bedeutenderen Gemeinden nicht zu völliger Vereinigung mit dem Montanismus vorschreiten zu sehen; sobald seine Ansprüche weiter gingen, wurde es mit der Auktorität des Johannes zurückgewiesen, an dessen Person sich das Bewusstsein der kleinasiatischen Kirche knüpfte, den Vorzug vor allen andern zu besitzen, dass sie den spezifisch christlichen Gehalt, die Person Christi von Anfang an zum Mittelpunkt aller theoretischen und praktischen Entwicklung gemacht hatte, wofür sie aber auch andererseits Rom das Privilegium der kirchlichen Prärogative überliess (*Ἀκολούθει μοι —, βόσκε τὰ πρόβατά μου* Joh. 21. vgl. die Unterordnung des Irenäus unter die römische Tradition als die allgemeingültige, bei allem Bewusstsein des besondern Werthes der kleinasiatischen namentlich für die Christologie und den Chiliasmus). Auch noch Planck (Judenth. und Urchristenth. Jahrb. 1847. S. 454 ff.) charakterisirt die Apokalypse vorwiegend nach ihrem judenchristlichen Charakter; er betrachtet ihre christologischen Elemente nur nach ihrem Verhältniss zum Hebräerbrief, nicht aber nach der spezifisch-christlichen Tendenz, die sich in ihnen ausspricht, und ebenso bringt er den Chiliasmus (S. 433 f.) nur nach seiner dem Judenthum zugewendeten Seite zur Sprache. Aber was ist Christologie, Parusie, Chiliasmus der Apokalypse Anderes, als die spezifisch-christliche Tendenz, gerade Christus als die siegende Macht, als den die Welt selbst, als den insbesondere das abgefallene und verworfene alte Jerusalem (das neue „Sodom") zu seinem eigenen Reich, zu seiner eigenen Königsstadt (20, 4. 9.) umgestaltenden Herrn der Dinge anzuschauen? Judenchristlich ist allerdings die ganze Grundlage dieser Anschauung; judenchristlich ist der Realismus, mit welchem der Sieg des Christenthums in dieser äusseren Form einer *βασιλεία* gesucht, der Partikularismus, mit welchem hauptsächlich Juden berufen und bekehrt, mit welchem in der *καινὴ Ἱερουσαλὴμ* doch wieder nur das nationale Judenthum der zwölf Stämme in erhöhter Pracht und Herrlichkeit herbeigewünscht wird. Aber das

Digitized by Google

Charakteristische dieses kleinasiatischen Judenchristenthums ist nun eben der reine Gegensatz zum Ebionitismus, nämlich das spezifisch-christliche Interesse, dieses Postulat des Sieges der Sache Christi über das Judenthum selbst, diese Erhebung Christi zu der höchsten Würde, welche ihm das noch in jüdischer Anschauung lebende Bewusstsein geben konnte, und welche das Judenthum ihm verweigerte, die Erhebung zur ewigen, schon vorweltlichen (3, 14.) Herrschaft des messianischen Reichs, die er sich durch seinen „siegreichen" Todeskampf mit seinen jüdischen Feinden errungen hat. Der Apokalyptiker betrachtet die Christen als die rechtgläubigen Juden, als die Juden, welche nicht nur den λόγος, die ἐντολαὶ θεοῦ (das Gesetz, und zwar, wie die Ausdrücke zeigen, mehr nach seiner allgemeineren religiösen und ethischen, als nach seiner rituellen Seite, welche für den Apokalyptiker eine vorübergehende ist, K. 21. V. 22. vgl. 2, 24.), sondern auch die μαρτυρία Ἰησοῦ haben (1, 9. 20, 4. 12, 17. 14, 12.), als eine „innerjüdische" Gemeinde (zu der jedoch auch Heiden Zutritt haben), aber so, dass er sich damit zu den Jesum nicht anerkennenden Juden in dieselbe absolute Opposition [1]) setzt, wie der vierte Evangelist (Σόδομα, Αἴγυπτος, συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ); zum Christen und zum wahren Juden macht den Menschen eben diess, dass er nicht blos Jude (wie in den Klementinen), sondern Christusgläubiger ist. Die Lehre der Apokalypse ist diejenige Gestalt, welche das apostolische Urchristenthum von selbst annahm, seitdem an die Stelle der Einheit der christusgläubigen Juden mit dem bestehenden Judenthum der Gegensatz gegen dasselbe getreten war, seitdem dieser „innerjüdischen" Partei die ungläubigen Juden nicht mehr als Brüder, sondern als Feinde erschienen; die Apokalypse zeigt, dass die nationale Einheit zwischen christlichen und nichtchristlichen Juden gesprengt, von Seiten der erstern das nationale Band wegen des Glaubens an Christus aufgegeben, das jüdische Interesse also dem christlichen völlig

1) Man bedenke, was es bei einem Juden heissen will, die jüdische Synagoge eine Synagoge des Satans zu nennen, sie mit demselben Titel zu bezeichnen, welchen die Nikolaiten erhalten? Wie ganz anders Jakobus (A.G. 15, 21.), und vollends Petrus in seinem Briefe vor den Homilien, wo die Juden um ihrer Einigkeit willen den Christen als Muster hingestellt werden?

Digitized by Google

aufgeopfert ist, das letztere über das erstere den Sieg davon getragen hat. So und nur so konnten die Urapostel einen freieren Standpunkt gewinnen, wenn sie sich nicht mehr als jesusgläubige Juden in Einheit mit der jüdischen Nation und Religion erhalten konnten und wollten, sondern um Christi willen mit dem Nationalitätsprinzip brechen mussten. Jakobus der Gerechte wollte es — so ist wohl die halb mythische Erzählung Hegesipp's zu verstehen — zu diesem Bruch nicht kommen lassen, er wollte Jude und Christ zugleich und in gleicher Weise sein, nicht aus dem jüdischen National- und Kirchenverband ausscheiden; dadurch aber stand er innerhalb dieses Verbandes als ein mit ihm unverträgliches Element, das trotz aller Verehrung des Volkes vor seiner nasiräischen Heiligkeit, trotz seiner gerade auf seinem Standpunkt konsequenten nationalen Frömmigkeit endlich eben wegen der Bedeutung, welche diese seine Persönlichkeit der Sache Jesu verlieh, wie es scheint nach verschiedenen Schwankungen des Verhältnisses zwischen ihm und der herrschenden Hierarchie, aus ihm mit Gewalt ausgeschieden wurde [1]). Johannes dagegen (und wohl auch der gerade durch die Fälschungen der Ebioniten zu seinen Gunsten jetzt für die Geschichte spurlos verschwun-

1) Die Erzählung Hegesipp's mit den nöthigen Notizen und Parallelen bei Schwegler, Nachap. Zeitalter. I. 137 ff. Die Glaubwürdigkeit derselben gewinnt namentlich durch die Vergleichung mit der Apostelgeschichte der Rekognitionen (I. 53—72.), wonach die Apostel, Jakobus an der Spitze, gegen das Judenthum und namentlich gegen den Tempeldienst auftreten, und desswegen von Paulus sammt und sonders aus Jerusalem vertrieben werden. Wie von diesem Ereigniss an die Missionsthätigkeit des Paulus auf Petrus übergetragen ist, so vor demselben die Konflikte der Vorläufer des Paulus, z. B. des Stephanus, mit dem Judenthum auf die 12 Apostel und auf Jakobus insbesondere. Hegesipp erzählt ohne klare Anschauung der objektiven Verhältnisse; die Darstellung der Rekognitionen aber ist durch und durch unwahr und falsch, ein Diebstahl an den Vorläufern des Paulus und an diesem selbst. Paulus, nicht Petrus, hatte die Heidenwelt bekehrt; Paulus, nicht Petrus, war von Cäsarea aus nach Rom gekommen, aber gerade desswegen lassen die Ebioniten Petrus dort verweilen, und von dort seinen Umzug nach Rom beginnen (daher auch die Petrinisirung des Klemens in den Homilien nichts für eine ebionitische Tendenz des Klemens beweist).

Digitized by Google

dene Petrus) muss mit dem bestehenden Judenthum um des Glaubens an Christus willen gebrochen, Jerusalem verlassen und die Erbschaft des Paulus in Kleinasien angetreten haben, das er nun so weit judaistisch reformirte, als sein Standpunkt es mit sich brachte (Apok. 2, 2.), dem er aber dessungeachtet eben das Interesse für die Person und βασιλεία Χριστοῦ aufdrückte, welches ihn mit seinem Volk entzweit hatte. Paulus bricht mit dem Geist, dem Begriff der jüdischen Religion, Johannes mit dem empirischen Judenthum; Paulus hebt die jüdische Anschauung auf und setzt ihr direktes Gegentheil an ihre Stelle, Johannes lässt nur noch das christusgläubige Judenthum als Judenthum gelten, behält aber ebendesswegen die jüdische Grundanschauung bei, und lässt daher z. B. den Tempel nicht zerstört, sondern sammt den προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ (sammt Jakobus dem Gerechten oder andern Judenchristen, die dort wie er für das Heil des Volkes flehen!) gerettet (11, 1.), und durch Christus eine neue βασιλεία Ἰσραὴλ auf Erden herniedergebracht werden. Ich glaube, diese Betrachtung der Sache ist so einfach und allen Dokumenten entsprechend, dass nichts dagegen einzuwenden sein wird. Die weitere Geschichte Kleinasiens bestätigt es, dass dieses ihr Ausgangspunkt gewesen ist. Sie weist vor dem Montanismus nur Eine eigenthümliche Häresie auf, die des Cerinth, welche eine ganz einfache Ableitung aus dem Bisherigen zulässt. Denn sie hat ganz dieselbe Tendenz, wie sie der Apokalypse zu Grund liegt, das empirische Judenthum durch das Christenthum aus seiner bisherigen Dignität zu verdrängen, aber durch ein Christenthum, das selber wiederum nichts ist, als ein zur Universalität potenzirtes Judenthum. Das Judenthum schreibt die Weltschöpfung, das Gesetz und die Propheten Gott selbst zu, es glaubt in dem Gott, der die Welt geschaffen und das Gesetz gegeben hat, in seinem Nationalgott, den höchsten Gott selbst zu haben. Diess ist aber nach Cerinth nicht der Fall; die Macht, welche die Welt geschaffen hat, ist eine untergeordnete Macht, welche den höchsten Gott gar nicht kannte, das Gesetz und die Propheten sind gleichfalls nur von Engeln gegeben — die Berichte sind hier lückenhaft, man weiss nicht, ob diesen Engeln der höchste Gott gleichfalls unbekannt gewesen sein soll oder nicht; das Erstere ist das Wahrscheinlichere, nur dass damit das Gesetz, an dem ja Cerinth theilweise festhielt, nicht verworfen werden soll, so wenig als er wie

Digitized by Google

die Gnostiker die Welt für etwas Ungöttliches erklären will, es ist blos ein quantitativer Unterschied der Unvollkommenheit und Vollkommenheit, nicht der qualitative Gegensatz des κακὸν und ἀγαθὸν —; der ἄνω θεός, die πρώτη δύναμις hat sich erst in Jesus geoffenbart, erst das Christenthum ist eine Offenbarung Gottes selbst. Nun war aber Jesus nach der bisherigen Ansicht ein Mensch, als Menschen musste ihn gerade das ungläubige Judenthum betrachten; soll er daher zugleich den höchsten Gott geoffenbart haben, so musste er dessungeachtet in unmittelbarer Verbindung mit ihm gestanden sein, und diess geschah nun nach Cerinth dadurch, dass bei der Taufe der von dem höchsten Gott gesandte Χριστός (oder Πνεῦμα ἅγιον) sich mit Jesus vereinigte, ihm und durch ihn den Uebrigen jenen höchsten Gott offenbarte, ihm die Kraft verlieh, Wunder zu thun, bei dem Leiden aber ihn wieder verliess (Epiph. Cerinth. 1.), daher denn auch Jesus noch nicht auferstanden ist, sondern erst bei der allgemeinen Todtenerweckung auferstehen wird (Kap. 6.). Diess Alles ist, wie man sieht, blos eine einseitige Ausbildung des Gedankens, dass das Judenthum nicht, was es sein will, die Offenbarung Gottes selbst ist. Worin nun nach Cerinth das an seine Stelle tretende Christenthum bestehen sollte, ist nicht ganz klar; ohne Zweifel (προσέχων Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους) sollte es nichts Anderes sein, als ein von den στοιχεῖα τῦ κόσμου, von den auf weltliche und natürliche Verhältnisse zurückgehenden rituellen Bestandtheilen gereinigtes Judenthum, also wieder der Grundlage nach doch ein Judenthum, eine Ansicht, woran sich auch der (freilich nicht ganz sichere) Chiliasmus Cerinths anschliesst, sofern etwa das Reich Gottes auf Erden ein von allen jüdischen Elementen freies messianisches Reich, eine Verklärung der Schöpfung zu einer dem Wesen des höchsten Gottes entsprechenden Gestaltung sein sollte, wie denn schon die Apokalypse den Tempel aus dem neuen Jerusalem verbannt und (vgl. Ev. Joh. 4.) eine unmittelbare Verbindung der Gläubigen mit Gott statuirt; auch hier soll an die Stelle der jüdischen Erwartungen vom Messiasreich die christlich gestaltete Idee desselben treten. Dieselbe Tendenz, das spezifisch Christliche an die Stelle des Jüdischen unter Voraussetzung der jüdischen Grundanschauung überhaupt zu setzen, tritt in der kleinasiatischen Passahfeier hervor. Das Gesetz, das sie vorschrieb, wird unveränderlich festgehalten, das Passah wird nicht wie in Rom

Digitized by Google

blos nach christlichen Gesichtspunkten regulirt, sondern der Vierzehnte fortwährend gefeiert, aber an die Stelle des jüdischen Passahopfers Christus gesetzt, so dass nur das Christenthum das wahre Passah hat, das wahre Judenthum ist. Je weiter diese Tendenz verfolgt wurde, desto mehr wurde natürlich das noch vorausgesetzte Jüdische zu etwas rein Formellem, Typischem; aber auch im vierten Evangelium scheint dieses Festhalten an jüdischen Grundanschauungen (Schemata) noch durch; ist ihm ja doch Jerusalem die in seinem Tempel, in seinem Teich Bethesda, in seiner Quelle Siloam lauter Symbole der Person und Wunderthätigkeit Christi enthaltende Gottesstadt, ist ihm ja doch das Hohepriesterthum eine heilige, der Weissagung gewürdigte Institution, und der jüdische Festcyklus ein Typus der Lehren und Thaten Jesu selbst. Auf der andern Seite aber wird, wie Cerinth das Judenthum zu einer Institution blosser Engel depotenzirt, so hier das Gesetz zu einer ganz untergeordneten nationalen Institution herabgesetzt [1]), und wie die Apokalypse nur das christgläubige Judenthum noch anerkennt, so hier der Logos an die Stelle Jehova's gesetzt (Joh. 5, 46. 8, 56 ff. 12, 41.), und so fortgefahren, bis Alles, was das Judenthum unmittelbar von Gott zu haben behauptet, entweder seiner Dignität entkleidet oder christianisirt ist, und mithin vom Judenthum nichts mehr übrig bleibt als die Rotte von Mördern, die ein Gottesvolk sein will, in Wahrheit aber ein Teufelsvolk ist. Eines der bezeichnendsten Merkmale dieser nicht judenchristlichen, sondern christlich-jüdischen Tendenz ist sodann die Bedeutung, welche in Kleinasien das Prophetenthum gehabt hat. Die Apokalypse stellt es nicht als ein einzelnes Charisma, sondern als ein ganz dem alttestamentlichen Prophetenthum entsprechendes theokratisches Institut dar, welches im Besitz unmittelbarer göttlicher Offenbarungen ist, und daher auch unbedingte Anerkennung in Anspruch nimmt (1, 3. 22, 9. 10. 18. 19. 19, 10.), eine Voraussetzung, auf welcher eben sie selbst beruht. Wir finden sonst nirgends etwas dem vollkommen Entsprechendes; die prophetische Gabe, wie sie in den paulinischen Briefen erscheint, ist blos eine innerhalb des Gemeindelebens fallende und nur für dieses wirkende Kraft, welche

1) Vgl. hierüber meine Rec. von Hilgenfeld's joh. Lehrbegriff in der Hall. Litt. Zeitung. 1849. Nr. 219.

Digitized by Google

zwar eine besondere göttliche Begabung voraussetzt, aber (1 Kor. 13, 9. 14, 29.) so wenig als die *σοφία, γνῶσις, γλῶσσαι* u. s. w. eine absolute Vollkommenheit oder gar eine unmittelbare göttliche Inspiration sich zuschreibt, wie es hier der Fall ist, wo sie das unmittelbare Organ bildet, mittelst dessen Christus der Gemeinde seine eigenen bestimmten Anordnungen und Befehle offenbart. Auch hier liegt nichts Anderes zu Grunde, als die Tendenz, im Christenthum zum Mindesten nicht weniger zu haben, als das Judenthum gehabt hat, die Institutionen des letztern auf das erstere überzutragen, und zwar so, dass sie jetzt dem Christenthum ausschliesslich angehören. Die Prophetie war bei den Juden erloschen (was von diesen selbst anerkannt wurde), aber bei den Christusgläubigen und nur bei ihnen lebt sie wieder auf, *ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας*, das Zeugniss von Jesus ist dasselbe, was der Geist der Prophetie ist, ist nicht weniger als der Geist der Prophetie (der unbedingte Anerkennung verlangen kann, dessen Inhaber unmittelbar unter Gott selbst steht und desswegen von den Engeln, den Dienern Gottes, als Ihresgleichen anerkannt wird; diess der Sinn und Zusammenhang von 19, 9. 10. vgl. 22,9.). Es darf dem Christenthum nichts fehlen, was das Judenthum hat, und nur das Christenthum (*ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ*) hat das noch, was zum Wesen, zum göttlichen Charakter des Judenthums gehört. Ebenso sind die Christen *βασιλεῖς* der Erde und *ἱερεῖς τῷ θεῷ* (5, 10. 1, 6. vgl. 2 Mos. 19, 6.), während den Juden, die nicht an Jesus glauben, ihre heilige Stadt zerstört und ihr Tempel genommen wird; nur findet zwischen dem Begriff der *προφῆται* und dem der *ἱερεῖς* und *βασιλεῖς* der Unterschied statt, dass Letzteres blos eine ideale Bezeichnung der christlichen Würde, Ersteres aber etwas Reales, eine in Kleinasien wirklich vorhandene und thätige Form des religiösen Bewusstseins ist, die wir nicht nur in der Apokalypse selbst und bei den Töchtern des Philippus in Hierapolis, sondern auch bei Polykarp[1]) Melito u. A. finden, so dass später die Montanisten an die bereits vorhandene Prophetie anknüpfen und ihr nur eine neue Gestaltung nach Form und Inhalt, die Form der Ekstase und die Tendenz auf strengere Sittenzucht, zu geben suchen. Ist aber

1) *Ep. Smyrn. de martyr. Polyc. c. 5, 12. (Hefele patr. ap.)*

Digitized by Google

die Prophetie etwas Reales, so kann sie nur vorhanden sein, wenn im Gesammtbewusstsein die Voraussetzung der fortwährenden unmittelbaren Offenbarung Jesu an einzelne Organe feststeht, und wie konnte nun diess eher zur Voraussetzung der kleinasiatischen Gesammtkirche werden, als dadurch, dass derjenige Apostel, welcher ihr das Christenthum überhaupt zubrachte, es ihr sogleich auch mit diesem prophetischen Element zugebracht, mit dem christlichen auch das prophetische Element in ihr geweckt hatte? Diess wird durch die sehr frühe Zeit der Apokalypse bestätigt (welche jedenfalls den Aufenthalt des Johannes in Kleinasien zur Voraussetzung hat), und ebenso zielen alle Nachrichten über die Person des Apostels Johannes darauf hin, dass er in Kleinasien sein christliches Judenthum mit aller ihm auch sonst beigelegten Energie (Boanerges Mark. 3, 17.) und insbesondere mit der persönlichen Heiligkeit ausgebreitet und zur Darstellung gebracht hatte, welche seit dem Exil (namentlich seit Daniel) als Bedingung der prophetischen Begabung gegolten hat[1]), und insbesondere bei Johannes dem Täufer charakteristisch war. Es gehört hieher der Beinamen des *Παρθένος* (vgl. Apok. 14, 4.) und die Angabe, dass er sich des Badens enthalten habe, was Beides ebenso von Jakobus dem Gerechten erzählt wird (Epiph. 30, 24. 78, 13.), und wonach er also in Kleinasien als Ascet, der als solcher auch Geistesoffenbarungen erhält, aufgetreten ist. Nimmt man dazu die Apokalypse als von ihm verfasst an, beachtet man namentlich den priesterlichen Charakter der sieben Sendschreiben, so kann man das Prädikat *ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς*, das ihm Polykrates beilegt, nicht auffallend finden; Johannes konnte, wenn er etwa von priesterlichem Geschlechte war (Joh. 18, 15.) und das christgläubige Judenthum als das orthodoxe Judenthum, die Christen als die Priester Gottes betrachtete, die Insignien priesterlicher Würde, die ihn als den in die Geheimnisse Jesu zur Mittheilung

1) Dan. 1, 8. ff. 10, 3.; mit Beziehung darauf Tertullian *c. psych. 7. (ieiunia) sacramentorum agnitionem merentur, cf. c. 6. Deum praestat homini contubernalem; — homo Deo adaequatur cum sine pabulo vivit. c. 9. xerophagiae — occultorum compotes faciunt.* Dasselbe *Past. Hermae Vis. 2, 2. 3, 1. 10.* Zum gleich Folgenden vgl. die montanistische Sitte *lavacri abstinentia, congruens arido victui ib. c. 1. sordes resurr. 8.*

Digitized by Google

an das „Volk“ Eingeweihten bezeichnen sollten, recht wohl sich aneignen, oder doch von der Sage, die ihn damit als einen Vermittler zwischen Jesus und der Gemeinde bezeichnen wollte, dieselben erhalten; die Stelle Joh. 11, 51 beweist, dass auch noch im zweiten Jahrhundert das Hohepriesterthum für die kleinasiatische Kirche eine ganz specifische Bedeutung gehabt hat; und auf der andern Seite hat eben wieder dieser priesterlich-prophetische Charakter, in welchem der Apostel auftrat, die spätere mythische Verflüchtigung seiner Person zu einer den gewöhnlichen Verhältnissen menschlicher Kraft und Lebensdauer gar nicht unterworfenen, in's Ideale hinüberspielenden Erscheinung wohl schon frühe hervorgerufen. Allen Nachrichten zufolge muss er mehr als ein anderer Apostel seinen individuellen Charakter den von ihm gestifteten christlichen Kreisen aufgedrückt haben — wie soll das mystische Verhältniss, in welches sich Kleinasien zu ihm gesetzt hat, anders erklärt werden? —; dieser individuelle Charakter aber konnte, wenn er diese entscheidende Wirksamkeit gehabt hat, in nichts Anderem bestehen als darin, dass sein durch den Bruch mit den Ἰουδαῖοι in ihm selbst zum klaren und entschiedenen Bewusstsein gekommenes Princip der μαρτυρία Ἰησοῦ, der Uebertragung des göttlichen Charakters der jüdischen Theokratie auf Jesus und sein Reich, zugleich sein persönliches Pathos war, die ganze Tendenz und Art und Weise seiner Persönlichkeit bestimmte, und wie soll man sich diess anders denken, als so, dass er, wie berichtet wird, eben als Organ der christlichen Theokratie (vgl. Matth. 20, 21. ff.), als priesterlich-prophetischer, geisterfüllter μάρτυς Ἰησοῦ auftrat, und diess namentlich auch desswegen, weil er bei seiner Ankunft in Kleinasien die christlichen Kolonien dieses Landes in einem namentlich für ihn unbefriedigenden Zustande vorfinden mochte, im Zustand der Auflösung und Zerrissenheit, seit Paulus dort nicht mehr gewirkt hatte (vgl. Eph. 4, 17. ff.), und theilweise in einer für einen Johannes heidnisch-libertinischen ultra-paulinischen Freiheit (Apok. 2, 6. 14. 20. ff.), so dass, um eine Reform in strengerem Geist herbeizuführen, die theokratische Eliasart des Auftretens (vgl. Luk. 9, 54.) nöthig und ebendamit seine Wirksamkeit gerade durch den unmittelbaren Eindruck und Einfluss seiner Persönlichkeit bedingt war? Was ist ferner die Johanneische ἀγάπη Anderes, als diess, dass in der Einheit mit Christus sich Alle unter

Digitized by Google

einander zusammenschliessen, dass nicht wie im Ebionitismus die Gesetzlichkeit, nicht wie bei Paulus die Erhebung zum Ewigen und Unsichtbaren auf Grund des Glaubens an Tod und Auferstehung Christi, sondern eben dieses sich als Christen, als Bekenner Jesu Wissen zum wesentlichen Inhalt des christlichen Bewusstseins und Handelns gemacht wird? Aber auch dieser Anschauung liegt wiederum die hier angenommene Stellung des Apostels Johannes zum Judenthum und Christenthum zu Grunde, sofern ihm eben in der Einheit mit Christus sein von ihm selbst noch festgehaltenes nationales Interesse untergegangen war. Für Paulus ist die Losreissung vom Judenthum eine einfache, mit einem Mal entschiedene und vollbrachte Thatsache, weil ihm der Untergang des jüdischen Princips im christlichen als objektive Wahrheit (Offenbarung) zum Bewusstsein kommt; Johannes aber will, wie Jakobus u. A., persönlich das Judenthum nicht fahren lassen, er bricht mit ihm nicht geistig, sondern blos subjektiv, weil es ihm durch die Verwerfung Jesu seine Ungöttlichkeit beurkundet, weil er dem ungläubigen Judenthum das nicht zum Opfer bringen kann, was im Gegensatz zu seinen Volksgenossen seine individuelle Lebensbestimmtheit geworden ist, die Einheit mit Christus. Durch diese, der paulinischen Tiefe freilich entbehrende, ihr gegenüber immer noch äusserliche, blos subjektive, aber eben darum das individuelle Moment desto mehr zum Hervortreten bringende Losreissung vom Judenthum, durch diesen Gegensatz, in welchem sich hier das Individuum zu seinen Volksgenossen befindet, und durch diese Macht, welche hier die eine Gefühlsbestimmtheit, die Einheit mit Christus, über die andere (nur mit Widerstreben aufgegebene), über das Nationalgefühl, ausübt, hat das Verhältniss des Johannes zu Christus diese Gestalt der individuellen Wahlverwandtschaft, Untrennbarkeit, Hingebung erhalten, diesen Typus der ἀγάπη, welchen das vierte Evangelium als einen bereits bestehenden und bekannten voraussetzt, und welchen es dann freilich so unhistorisch wie sonst zum einzigen und erschöpfenden Charakterzug des Jüngers macht, so dass derselbe aus der prägnanten Individualität, welche er in der Wirklichkeit, vermöge der angegebenen Komplexion des theokratischen und christlichen Elements in ihm, dargestellt haben mochte, zu einer ganz unwirklichen, leb- und farblosen Gestalt, zum blossen Prädikat ὃν ἠγάπα Ἰησοῦς, abgeblasst

Digitized by Google

ist. Das Richtige und Vollständige finden wir dagegen wieder bei Polykrates, wo das *ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς* und das *ἐπὶ στῆθος κυρίου ἀναπεσών* neben einander stehen; Polykrates hat die Absicht, den römischen Aposteln, auf welche sich Viktor berufen haben muss, die kleinasiatischen gegenüberzustellen, mit all den Eigenschaften, welche geeignet waren, die hohe Bedeutung ihrer Persönlichkeiten in's Licht zu setzen, er giebt daher das Bild des Johannes möglichst vollständig, während es dem vierten Evangelisten gerade darum zu thun ist, das theokratisch jüdische Element aus dem Charakter des Lieblingsjüngers verschwinden zu lassen, wie er aus dem Christenthum überhaupt alles Jüdische, so weit es nicht prophetischer Typus ist, verbannt wissen will. Das theokratische Element hat er 1, 42—47. den übrigen vier Aposteln, welche Jesu zuerst nachfolgen, zugetheilt, von dem ihm zunächst sich anreihenden Andreas an, der sich seine Anerkennung Jesu durch den jüdischen „Messiasbegriff" (V. 42.) vermittelt, bis zu dem stolzen Judäer Nathanael, der an einen Messias aus dem verachteten Nazareth nicht glauben will, während wir von Johannes nichts erfahren, als dass er dem *ἀμνὸς θεοῦ*, auf das ihn der Täufer hingewiesen, nachgefolgt ist. Es mag demnach bei dieser Schilderung der Apostel dem vierten Evangelisten allerdings etwas Historisches, der ursprüngliche, faktische Typus des johanneischen Charakters, vorgeschwebt haben; er hat mit der ihm überall eigenen Kunst die zwei Elemente desselben beibehalten, und zur Schilderung der verschiedenen religiösen Bewusstseinsstufen, die Jesus bei seinen Jüngern vorfand, verwendet. Und so wäre denn endlich der Jünger der Liebe, aber freilich nicht der Liebe allein, nicht der *μαθητὴς* des vierten Evangeliums, sondern der theokratisch-christliche Reformator und Erhalter der Kirche Kleinasiens, kritisch wiederhergestellt, die Vermittlung zwischen dem zelotischen Donnersohn der Synoptiker und dem stillen Lieblingsjünger der spätern Zeit aufgefunden, und aus seiner christlich-jüdischen Persönlichkeit die ganze Entwicklung Kleinasiens abgeleitet. Es wird hiedurch namentlich auch die Genesis des vierten Evangeliums leichter begreiflich; die Verklärung des theokratischen *ζῆλος Χριστοῦ* zu der Ruhe und Milde der unendlichen Gewissheit, in dem *μονογενὴς παρὰ πατρός* die vollkommene, durch ihre eigene, innere göttliche Kraft und Wahrheit siegreiche, zu ihrer Verwirk-

Digitized by Google

lichung nicht erst menschlichen Eifers und menschlichen Strebens bedürfende Offenbarung zu haben, diese Verklärung war zwar bei dem wirklichen Charakter des Apostels erst Sache einer spätern Zeit als der seinigen, aber sie war bereits auch durch ihn selbst vorbereitet und seinen Nachfolgern zur Aufgabe hinterlassen, sofern schon in ihm der Glaube an die Göttlichkeit der Person und Sendung Christi die Oberhand über den jüdischen Gesetzes- und Nationaleifer gewonnen hatte. Dagegen wollte der Montanismus im fanatischen, durch die heidnischen Verfolgungen mit hervorgerufenen Gegensatz gegen alle, besonders paulinisch-gnostische Verweltlichung des Christenthums die Kirche wieder auf den johanneischen Standpunkt zurück-, ja noch über ihn hinausführen zur vollendeten äussern Darstellung der theokratischen Heiligkeit; er zog die einseitige Konsequenz der apokalyptischen Prophetie, er wollte die Reinigung der Kirche von den *δειλοί, ἄπιστοι, εἰδωλολάτραι, φονεῖς, πόρνοι, ψευδεῖς, φαρμακοί, κύνες* (Apok. 21, 8. 22, 15. vgl. die Todsünden *negatio, apostasia, idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus* bei Tertullian pud. 1. 9. 19. c. Marc. IV, 9.), welche der Apokalyptiker der Zukunft überlassen hatte (ebd.), für welche er noch eine Frist der *μετάνοια* geben wollte (2, 21.), in der Gegenwart durch das äussere Mittel der Exkommunikation bewerkstelligen, er überbot ebenso die Apokalypse dadurch, dass die Prophetie eine ekstatische sein, durch Aufhebung des menschlichen Selbstbewusstseins das unmittelbare Vorhandensein des göttlichen Geistes selbst auch äusserlich vollkommen darstellen sollte; aber er stimmt auch nicht weniger mit ihr überein, wenn er z. B. die an sich jüdische Idee des auf Erden kommenden Gottesreichs durch den Satz, dass das neue Jerusalem nirgends anders als in Phrygien herniedersteigen sollte, ganz dem Christenthum allein vindicirt, und sowohl den Inhalt als die Mittheilung seiner theokratischen Weissagungen und sonstigen Offenbarungen unmittelbar von der Person Jesu selbst ableitet (*ἐμοῦ μὴ ἀκούσητε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε* Epiph. 48, 12.), während der sonst analoge Hirte des Hermas diese Offenbarungen Gottes durch Engel vermitteln lässt, noch von keinem so unmittelbaren Verhältniss des Einzelnen zu Christus selbst etwas weiss. — Allein, könnte man uns einwenden, wie ist es unter diesen Voraussetzungen

Digitized by Google

über den Charakter des Johannes zu erklären, dass das Gleichgewicht seiner beiden Elemente nicht fortwährend (wie z. B. bei Papias) dasselbe geblieben, sondern in einem bedeutenden Theile Kleinasiens, in den durch den vierten Evangelisten und durch Apollinaris bezeichneten Kreisen, zum vollen Uebergewicht des christlichen Elements sich verändert hat? Wir erinnern in dieser Beziehung zunächst an das äussere Moment, dass die Feindschaft der Juden gegen die Christen besonders in Kleinasien ihren Sitz hatte (Apok. 2, 9. 3, 9.; weiteres Schwegler II, 188.), ohne Zweifel, weil gerade das kleinasiatische Christenthum durch sein Festhalten an den jüdischen Grundanschauungen viele Anhänger aus dem jüdischen Volke sich gewann; die Hauptsache aber ist, dass dieser Fortschritt in der Natur der Sache lag, sofern schon durch Johannes die Person Christi (nicht wie bei den Ebioniten das jüdische Gesetzeselement) der Mittelpunkt des Bewusstseins (das A und O), der Grund und Gegenstand der Hoffnung, das Alle unter sich zusammenhaltende Princip geworden war. Auf der andern Seite aber bot dennoch das ascetisch theokratische jüdische Element des johanneischen Christenthums dem Ebionitismus einen Punkt der Anknüpfung, einen günstigen Boden für seine eigenen Anschauungen und Grundsätze. Der Einfluss des mit ihm verwandten Cerinth muss, nach der heftigen Indignation zu schliessen, mit welcher er überall behandelt wird, ein bedeutender gewesen sein; die vielbesprochene Ascese und Angelologie der kolossischen Irrlehrer, ihr Dringen auf das (theokratische) Ritualgesetz auch im Christenthum konnte, die Verehrung der Engel ausgenommen, aus der Apokalypse Belege genug für sich in Anspruch nehmen, das Eindringen des Ebionitismus in Kleinasien ist auch durch Epiphanius verbürgt. Und durch diese einseitige Ausbildung des jüdischen Elements musste es nun eben dazu kommen, dass man sich der Konsequenz des christlichen auch in allen diesen hier angeregten Beziehungen bewusst wurde; man erblickte in Angelolatrie Ascese und Ceremoniendienst ganz richtig und ganz kleinasiatisch ein Aufgeben Christi, eine Abweichung von dem Princip, dass in Christus allein alles zum Heil Nothwendige gegeben ist (Kol. 2, 19.). Allein ebenso bezeichnend und für das Bisherige beweisend ist es, dass gegen diesen Ebionitismus zunächst nicht Johannes, sondern Paulus in die Schranken gerufen wird, im

Digitized by Google

Kolosserbrief, der zugleich zeigt, dass der Name des Paulus auch in Kleinasien noch einen guten Klang hatte, dass im Gegensatz zum Ebionitismus und zu der jüdisch-christlichen johanneischen Richtung der Paulinismus wieder emporkam, wie auch der Epheserbrief beweist, und was dann wiederum die Reaktion des Montanismus hervorrief; ganz auf gleiche Weise findet der Verfasser des Epheserbriefs für seinen Zweck, die Heidenchristen in die Einheit der Kirche zurückzuführen, die Appellation an den Namen des Paulus nothwendig, so sehr er selbst mit seinen theokratischen Anschauungsformen (*πολιτεία Ἰσραήλ; προφῆται*) von johanneischen Ideen influirt ist; ja die ganze Sachlage, welche dieser Brief voraussetzt, die, wie es scheint, im Zusammenhang mit der Gnosis stehende Tendenz der Heidenchristen zur Absonderung von der auf der Basis des Judenthums sich erbauenden (also von der johanneischen) Kirche (vgl. Eph. 4, 17. ff. und die Bileamiten der Apokalypse), sowie die Anschliessung des Montanismus an die johanneische Auktorität, beweist, dass es eben wegen seines jüdischen Elements zunächst nicht Johannes war, an dessen Auktorität die freiere, reinere christliche Gestaltung des Bewusstseins sich anlehnen konnte. Diess war erst möglich, als inmitten aller dieser Differenzen ein Einzelner, als der Verfasser des vierten Evangeliums den bisherigen judaisirenden Charakter der johanneischen Tradition verliess, das christliche Element des Apostels zum einzigen und herrschenden erhob und ihn so zum Repräsentanten auch des weiter fortgeschrittenen Bewusstseins machte. Dann erst konnte in Kleinasien das christliche (paulinische) Princip vollkommen durchdringen, wenn es auch in der höchsten Auktorität Kleinasiens, in dem Apostel Johannes, sich ausgesprochen fand; und hiezu glaubte sich der Verfasser des vierten Evangeliums berechtigt, weil das Untergehen des national-jüdischen Princips im christlichen doch dasjenige gewesen war, wodurch Johannes sich von andern Aposteln unterschied. Aber (die ganz einzelne, eine bestimmte positive Entscheidung verlangende Passahfrage ausgenommen) nicht so meinte es der Evangelist, als sollte nun, wie es bei der, den gegebenen johanneischen Typus unfrei festhaltenden Tradition (Papias) der Fall war, die Auktorität des Apostels allein dasjenige sein, was der christlichen Anschauung, die er auszusprechen gedachte, Ansehen verleihen müsste, sein Ausgangspunkt

Digitized by Google

war nicht dieser äussere, der johanneischen Tradition eine andere Gestalt zu geben, sondern ein hievon zunächst ganz unabhängiger, allgemeiner (universellkirchlicher) Zweck, nämlich das christliche Bewusstsein durch eine konkrete Anschauung der χάρις und ἀλήθεια des μονογενὴς παρὰ πατρὸς auf die Stufe der idealen, göttlichen Auffassung Christi und damit im Gegensatz gegen alle dem Christenthum von aussen widerstrebenden feindlichen Mächte und gegen alle die Glaubensgewissheit nur störenden und untergrabenden innern Differenzen zu absoluter, in sich vollkommen befriedigter und beseligter Gewissheit der Göttlichkeit und unendlichen Vollkommenheit der christlichen Offenbarung zu erheben. Damit war es gegeben, dass er nicht einen Brief, nicht einen *Dialogus cum Tryphone Judaeo,* sondern ein Evangelium schrieb, damit war es gegeben, dass er nicht blos die johanneische, sondern die ganze bisherige, also vor Allem die synoptische Tradition ins Ideale hinübergestaltete, die chiliastischen Elemente der johanneischen, die jüdisch anthropologischen der synoptischen Geschichte Jesu durch die Logosidee geistig verklärte; nachdem dies geschehen war, sollte der so gewonnene Inhalt ganz durch sich selbst, durch seine eigene Wahrheit und Lebensfülle auf die Leser wirken. Aber eben sosehr bedurfte seine Schrift, als Evangelium, als Lebensgeschichte Christi, theils überhaupt einer Anlehnung an die apostolische Tradition (als die letzte Quelle alles Wissens über Christus), theils um ihrer unterscheidenden, andern Darstellungen und Auffassungen entgegentretenden Eigenthümlichkeit willen insbesondere einer Anlehnung an einen bestimmten, dieser Eigenthümlichkeit entsprechenden apostolischen Geschichtstypus, und dieser war für ihn (was Paulus betrifft, schon darum, weil dieser keine Auktorität für die Geschichte Jesu war) nirgends anders als in dem johanneischen, kleinasiatischen Christenthum, welchem die „δόξα Ἰησοῦ" von jeher die Hauptsache gewesen, vorhanden. Ebenso sollte die beabsichtigte Wirkung der Schrift namentlich in Kleinasien, dem immer noch den Vorrang ansprechenden Judenchristenthum gegenüber (vgl. 10, 16. 11, 52.) dadurch verstärkt und gesichert werden, dass sein in der sonstigen evangelischen Ueberlieferung so sehr zurücktretender Apostel Johannes hier durch seine innige Verbindung mit dem Eingebornen in ein

Digitized by Google

höheres, alle andern Apostel überstrahlendes Licht gesetzt war; die Verklärung, welche die Person des kleinasiatischen Apostels dadurch erhielt, sollte auch für die Sache, durch welche sie bedingt ist, für die hier sich darbietende Anschauung Christi gewinnen, und sofern Johannes der kleinasiatische Apostel war, dem Bewusstsein der kleinasiatischen Kirche über ihre hohe Bedeutung, den Ansprüchen des petrinischen Roms gegenüber, zum gerechten und entschiedenen Ausdruck dienen (dies der specielle, lokalkirchliche Zweck des Evangeliums). Der Verfasser lässt daher, so wenig er für Johannes selbst gehalten sein will, seine Leser theils direkt (19, 35.), theils indirekt merken, dass seine Darstellung auf johanneischer Ueberlieferung beruhe und mit ihr übereinstimme, er verstärkt das Gewicht dieser johanneischen Auffassung Christi durch die Liebe des Letztern zu dem μαθητής, welche ja auf nichts Anderem als darauf, dass derselbe am tiefsten in das Wesen seines Herrn und Meisters eingedrungen war, beruhen konnte und somit erwarten liess, dass er auch am ehesten dasselbe richtig und vollständig zu überliefern vermocht hatte. Dazu aber, diese Auktorität des Johannes hinter sich zu stellen, und diesen kleinasiatischen Apostel, namentlich Petrus gegenüber, zum vollgültigen Vertreter des wahren Christenthums zu machen, glaubte er sich berechtigt, nicht nur durch die specifisch christliche Art und Weise der Person und Wirksamkeit desselben, und durch den Vorzug des kleinasiatischen Christenthums, stets nur in der Person Christi selbst, im specifisch Christlichen seinen Ausgangs- und Mittelpunkt genommen zu haben, sondern auch dadurch, dass er wohl bei manchen Abweichungen von den Synoptikern die Auktorität des Johannes für sich hatte, sofern der Apokalyptiker ohne Zweifel das Christologische mehr hervorgehoben und die Wirksamkeit Jesu mehr auch nach ihrer polemischen, antijüdischen Seite (als die „νίκη" des λέων ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα) geschildert hatte, als diess in dem apologetisch irenischen synoptischen Geschichtstypus der Fall war. Das vierte Evangelium hat wohl auch ausser dem Lanzenstich (Apok. 1, 7.) und dem höher als blos bis zu 30 Jahren hinaufgehenden Lebensalter Christi (8, 56. vgl. H. 1. S. 14.) manche Elemente in sich, in welchen die Kleinasiaten johanneische Traditionen wiederfanden, wie z. B. die der Natur der Sache nach dem Ver-

Digitized by Google

fasser schon als gegeben vorliegenden Fakta und Dikta, an welche er seine mit τοῦτο δὲ eingeleiteten Reflexionen anknüpft (das Diktum vom Einreissen und Wiederaufbauen des Tempels, 2, 19. ff., das die Synoptiker ungeschickter Weise als ψευδομαρτυρία bezeichnen, die Aufforderung an die δειψῶντες 7, 37., die ohne Zweifel ganz richtige Darstellung der Verhandlungen des Synedriums über den Tod Jesu 11, 47—50., mit Apg. 5, 28 vollkommen übereinstimmend); auch die Hauptwunder der synoptischen Relation fehlten nicht; es machte also den Eindruck einer vollständigern Erzählung als die bisherigen, und das Neue in Thaten und Reden Jesu, das es enthielt, fand in Verbindung mit dem schon Bekannten da überall Eingang, wo es auf gleichgesinnte, dem Verfasser verwandte Geister traf; es lässt sich z. B. recht wohl denken, dass sogar ein Polykarp, der in seiner Jugend Johannes noch gesehen und gehört, eine solche Vervollständigung und ideale Abrundung der johanneischen Verkündigung mit vollster Befriedigung hingenommen hätte. Am wenigsten Bedenken erregten natürlich die Wunder — hatte ja doch Kleinasien selbst solche hinreichend aufzuweisen (S. 13.), und war ja doch nur Ein ganz neues (übrigens dem Speisungswunder verwandtes), das zu Kana, darunter —; ebensowenig Anstoss konnten die Reden erwecken, theils weil die Synoptiker nicht schon Alles überliefert haben mussten, oder vielmehr, weil sie es um ihres weniger geistigen Standpunkts nicht konnten und wollten, theils weil sie sich ganz innerhalb der Explikation des Wesens Christi selbst halten; kurz das ganze Evangelium konnte höchstens dogmatischen oder (wie etwa in Rom) lokalkirchlichen Widerspruch erfahren, der aber immer mehr verstummen musste, je mehr sein Standpunkt der allgemein anerkannte wurde. Der Zweck des Verfassers, mittelst möglichst erschöpfender Darstellung der allseitigen Vollendung der in Christus gegebenen Offenbarung für die gesammte Christenheit einen den Glauben bekräftigenden und alle Differenzen annullirenden Einheitspunkt aufzustellen, brachte es von selbst mit sich, dass er von allen Seiten her, aus allen Richtungen des Christenthums die dazu geeigneten Elemente sich aneignete und in seine Anschauung verwob; es fand daher auch jede Richtung das Ihrige, wenn auch aufgelöst in die christliche Idee überhaupt, in diesem Evangelium

Digitized by Google

wieder, der Montanismus wie die Gnosis, die πίστις wie die ἔργα[1]). Nur Eine Partei, welche sich gegen die montanistischen Neuerungen des Paraklets und der Logoslehre bildete (die Aloger), schrieb es, wie die Apokalypse, mit welcher zusammen es eine Hauptstütze des Montanismus bildete, dem Cerinth zu, um es dadurch aus einer schon als häretisch anerkannten Quelle abzuleiten; die Apokalypse führte durch ihren Chiliasmus sehr einfach auf Cerinth zurück, und ihr nun auch das (allerdings wie Cerinth antijüdische) Evangelium in dieser Beziehung zuzugesellen (was jedoch nicht ganz sicher ist, sondern auch erst mittelst ungenauen Zusammennehmens von spätern Berichterstattern herrühren kann), das war freilich dem Stande der urchristlichen Kritik, wie wir ihn schon kennen, und dem dogmatischen Charakter und Ursprung ihrer Opposition bequemer und angemessener, als eine historisch kritische Erörterung über seine Entstehung anzustellen. Die Aloger haben natürlich das vierte Evangelium angegriffen, als und weil es bereits Geltung errungen hatte und weit verbreitet war; *atqui quod apud multos unum invenitur, traditum (antiquum) est;* sie mussten in ihm zudem eine Quelle des so weit um sich greifenden Montanismus, folglich eine ältere Schrift erblicken, sie hatten, wenn sie es wirklich Cerinth zuschrieben, dabei denselben Vortheil wie die entgegenstehende Ansicht, es in eine Zeit hinaufzurücken, aus welcher kein positiver Gegenbeweis mehr beizubringen war; je älter die Schrift war, desto eher konnte sie auch von Cerinth sein, je neuer sie war, desto gewisser war sie nicht von ihm; es war also ihr eigenes Interesse, das Alter derselben nicht im Mindesten zu bestreiten, sie trugen vielmehr so ohne Wissen und Wollen zur Befestigung des Glaubens an dasselbe bei. Ebenso fand

1) Was hier über die Tendenz des vierten Evangeliums bemerkt ist, bedarf natürlich einer ausführlichern Begründung, als sie hier gegeben werden kann. Dass das vierte Evangelium die angegebenen Zwecke erfüllt, wird Jedermann zugeben; dass es ohne diese Zwecke unerklärbar ist und dass sein Verfasser dieselben wirklich hatte (wie auch dies, dass er sich nicht für Johannes ausgeben, sondern nur ein Evangelium unter johanneischer Auktorität schreiben will), wird anderswo nachgewiesen werden.

Digitized by Google

es in Rom Eingang, nachdem man in Kap. 21 dem Petrus eine Ehrenerklärung gegeben und es so zu einer Stütze des Ansehens der römischen Kirche gemacht hatte; ja bald fand sich auch die Erkenntlichkeit dafür in vollem Masse ein, indem Rom dem kleinasiatischen Apostel, der nicht, wie Petrus, ein Märtyrerthum aufzuweisen hatte und dafür Joh. 21, 22 theils mit seiner Bestimmung bis zur Wiederkunft Christi auf Erden zu bleiben entschuldigt, theils durch einfache Abfertigung aller daraus gezogenen Einwürfe gegen ihn als unnöthigen Vorwitzes (*τί πρὸς σέ;*) in Schutz genommen worden war, ein Märtyrerthum schenkte, das ebenso sehr geeignet war, Rom zu verherrlichen als mit jenem „*μένειν*“ in Einklang zu stehen, ein tödtliches, aber doch nicht tödtendes Märtyrerthum, ein Märtyrerthum der Rettung aus dem so gut als gewissen Tod und doch nicht ein Märtyrerthum der Auferweckung vom Tode, das theils der Auferstehung Christi, theils dem Vorzug des Petrus, allein unter allen Aposteln der *passio dominica* gewürdigt zu sein, zu nahe getreten wäre, sondern das alle diese Rücksichten bestens vereinigende Oelmärtyrerthum des kleinasiatischen Apostels in Rom unter dem raffinirt grausamen Imperator Domitianus, der natürlich seinen Feind, den Seher des apokalyptischen *θηρίον ἐκ τῆς ἀβύσσου* (d. h. wie man glaubte, Domitians selbst, vgl. S. 16.), nicht nach Patmos verbannt hatte aus Schonung und Milde, sondern weil er die Absicht, durch eine *demersio in oleum igneum* (diess nach Apok. 19, 20. *τὸ θηρίον καὶ μετ' αὐτοῦ ὁ ψευδοπροφήτης ζῶντες ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς τῆς καιομένης ἐν θείῳ*) seinen Muth an ihm zu kühlen, in Folge der wundervollen Erhaltung des Apostels nicht erreicht hatte[1]) und daher mit dem Unverletzlichen nichts Anderes anzufangen wusste, als ihn in die Einsamkeit nach Patmos zu schicken (*Tert. praescr.* 36. *Romam, ubi Apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur. Orig. in*

1) Ein ähnliches Missgeschick begegnet dem Tyrannen mit Apollonius von Tyana, der vor seinen eigenen Augen aus dem Gerichtshof verschwindet, vgl. Rieckher, Apollonius von Tyana in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs. 1847. I. S. 14.

Digitized by Google

Matth. tom. 16. *ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεὺς — κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς Πάτμον τὴν νῆσον*). So nimmt denn endlich Rom als Metropole des ganzen Christenthums auch das kleinasiatische Element in sich auf, und erst in Rom kommt es zur vollen Geltung, erst in Rom wird z. B. die Logoslehre, nachdem sie bisher bloss Eigenthum der Spekulation, der Provinzialkirche Kleinasien und der montanistischen Sekte gewesen war, endlich zur kirchlich allein gültigen erhoben (vgl. S. 270). Die Differenz dagegen, welche zwischen den Entwicklungen beider Kirchen obwaltet, ist die, dass Rom vom Judenthum (von einem bloss zum Judenthum hinzukommenden Christenthum) ausgehend, es in's Christenthum auflöst, Kleinasien aber vom Christenthum ausgehend, das Jüdische allmälig von ihm ablöst; Rom beginnt (in den Judenchristen des Römerbriefs) mit dem Nebeneinanderstehen des Jüdischen und Christlichen als Stufen der göttlichen Offenbarung an das Volk Israel und setzt das Jüdische immer mehr zu einer ganz untergeordneten Vorstufe des Christlichen herab, so dass Letzteres die Vollendung dieser Offenbarung, Ersteres aber eine blosse Anbahnung derselben, eine im Christenthum zu ihrer Wahrheit gekommene Vorentwicklung ist; Kleinasien beginnt (in Johannes) mit dem Begriff des christlichen Judenthums als des allein wahren Judenthums, absorbirt das Judenthum durch die Aufnahme seiner wesentlichsten Elemente in's Christenthum selbst, und lässt, nachdem diese Elemente vollkommen dem christlichen Princip gemäss umgebildet sind, endlich das ganze Judenthum als eine leere, bedeutungslose, Form fallen, die bloss der geschichtliche Ausgangspunkt (Joh. 4, 22.), nicht aber der dogmatische Anfangspunkt, nicht eine Vorentwicklung des Christenthums selbst, sondern nur eine ganz allgemeine historische Vorbereitung desselben und Hinweisung darauf ist. In Rom ergänzt sich die erste göttliche Offenbarung, das Judenthum, durch die zweite, durch das Christenthum, als die quantitativ höhere (vollkommene), und setzt sich so allmälig zu einem blossen Moment der Entwicklung dieser zweiten herab, behält aber ebendamit, auch für sich betrachtet, diese Dignität einer Entwicklungsstufe; in Kleinasien verwandelt das Judenthum sich selbst in das allein noch gültige (wahre) christgläubige Judenthum, so dass beide als qualitativer Gegensatz einander entgegenstehen, es sind zwei Judenthum,

Digitized by Google

ein christliches und ein unchristliches, das christliche Judenthum ist allein wirkliches Judenthum, das Judenthum für sich betrachtet hat keine Berechtigung mehr, und dieses Letztere, die Nullität des Judenthums als solchen, bleibt, während das Christenthum, das sich zuerst nur als christliches Judenthum weiss, die jüdischen Formen und Anschauungen, welche es eben desswegen noch in sich hat, immer mehr zu etwas Unwesentlichem, rein Formellem herabdrückt. Demgemäss hat das kleinasiatische Christenthum, nachdem es zu seiner Reife gekommen, nur im Widerspruch mit sich selbst noch einige jüdische Elemente (z. B. das Passah) innerhalb seiner, während es das Judenthum als solches ignorirt („ὁ νόμος αὐτῶν") und es (so weit es nicht, wie die Prophetie, gleichfalls christianisirt ist) als Dasjenige betrachtet, was die ἀλήθεια und χάρις noch nicht hat (Joh. 1, 17. 4, 21. 6, 32.); das vollendete römische Christenthum dagegen stellt sich nie so ganz auf sich selbst, nie in diesen direkten Gegensatz zum Judenthum, auch dieses kommt stets als Stufe der göttlichen Gesammtoffenbarung positiv in Betracht und Geltung, das Christenthum sucht sich fortwährend mit ihm zu vermitteln, und das christliche Dogma drückt hier nicht die Ausschliesslichkeit des Christenthums gegen das Judenthum aus (wie die joh. Logoslehre), sondern die schlechthinige Vollendung des Jüdischen (was die längere Beibehaltung der monarchianischen Christologie und die Wichtigkeit des alten Testaments als „γραφὴ ἁγία" zeigt, daher die grössere Affinität Roms mit dem Ebionitismus); aber das römische Christenthum ist eben desswegen, weil es nie selbst Judenthum, sondern stets eine höhere Stufe als dieses sein wollte, frei von jenen ihm selbst unwesentlichen jüdischen Formen, es giebt dieselben in dem Grade auf, in welchem es seiner Gesammtrichtung nach über das blosse Judenthum sich erhebt. Für Kleinasien ist das Christenthum ein das Alte Verdrängendes, ein schlechthin Neues (ἐντολὴ καινὴ), Einziges, auf sich selbst Stehendes und in sich Beschlossenes, der Neues schaffende Geist will hier gar nicht zur Ruhe kommen (*prophetia, nova prophetia*), das Alte kümmert ihn wenig; für Rom aber ist es die Vollendung des Uranfänglichen, die Wahrheit des Gesetzes und der Propheten (Hebr. 1, 1. Tit. 1, 2. πρὸ χρόνων αἰωνίων. 1 Petr. 1, 10. 3, 19. 2 Petr. 1, 19.: βεβαιότερος ὁ προφητικὸς λόγος — ὡς λύχνος φαίνων ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ. Phil. 3, 3. Mark. 1, 1. 2. Luk. 24, 44 u. s. f.,

Digitized by Google

und die ganze justinische Schule), das letzte Glied der grossen Gesammtoffenbarung Gottes an die Menschheit, die Weltreligion, von welcher seit uralter Zeit die Propheten des Orients und Occidents geweissagt, wie von der ewigen Weltstadt, in welcher es nun seinen Sitz aufgeschlagen (*Oracula Sibyllina*), die kolossale Universalkirche, an welcher schon Jahrhunderte und Jahrtausende gebaut (die *ecclesia omnium primo creata* des Hermas), das *Traditum* und *semper Creditum*, das eben darum auch für die Zukunft seiner Aufgabe sich bewusst ist, das *ubique et ab omnibus Creditum* zu werden. Dort Ἰησοῦς und sein *μαθητής*, hier *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος, Πέτρος καὶ Παῦλος;* dort die *μαρτυρία Ἰησοῦ*, hier das alte und neue Testament (Ebionitismus und Christianismus) im Bunde, untrennbare Kontinuität der Tradition und Fortentwicklung; damit hat Rom begonnen, damit ist es der Ausgangspunkt und Mittelpunkt des Katholicismus geworden und geblieben. Eben um dieser Universalität willen ist es auch der Hauptort, wo die heterogenen Richtungen des Ebionitismus und der Gnosis zusammentreffen und um die Herrschaft streiten, weil ja die römische Form des Christenthums, die ebenso sehr über das Judenthum hinausstreben, als einen Bruch mit ihm vermeiden will, beiden Anknüpfungspunkte bietet und nicht so schnell, wie Kleinasien mit seiner christologischen Tendenz, zu einem abschliessenden, fertigen Dogma gelangt; in Kleinasien dagegen findet der Ebionitismus eben wegen dieses christologischen Interesses weniger Anklang als in Rom, die Gnosis aber erfährt auf der einen Seite wegen ihres doketischen und antinomistischen Charakters bei der Mehrzahl (Montanismus, Polykarp, 1 und 2 Joh.) einen von vorn herein alle und jede Anknüpfung verschmähenden, ja perhorrescirenden Widerstand, während auf der andern Seite ihre gegen die Dignität des Judenthums gekehrte, das Christenthum allein als die wahre Offenbarung Gottes hinstellende Tendenz den freiern, antijudaistischen Kreisen Kleinasiens zu Hülfe kommt, und ihrem wesentlichen Gehalte nach in die christliche Anschauung dieser Richtung mit aufgenommen wird (viertes Evangelium). Das universelle Rom verharrt viel länger in einer vermittelnden Unbestimmtheit, wie es denn auch später die bestimmte Formulirung des Dogma's durch die orientalische Kirche geschehen lässt, und sich hiebei nur das Recht der Genehmigung und Entschei-

Digitized by Google

dung in streitigen Fällen vorbehält; Kleinasien aber mit seiner christologischen Tendenz ist von Anfang an der Ort des Dogma's, und eben damit auch der Ort, wo es zu bestimmter Auseinandersetzung des Glaubens mit der Spekulation (Gnosis) gekommen ist.

Die Geschichte des Urchristenthums ist folglich die: Es bestanden, einfach in Folge der Art, wie das Christenthum sich ausbreitete, neben einander Judenchristenthum und Paulinismus. Das Judenchristenthum entwickelte sich aus sich selbst zum katholischen Christenthum, und erzeugte in diesem Prozesse, da wo die negative, antithetische Seite desselben gegen das Jüdische sich zur direkten Aufhebung der Göttlichkeit des Letztern steigerte, die Gnosis (Cerinth, Ophiten, Basilides); es hatte aber ebenso stets eine ihm selbst angehörige strengere Faktion neben sich [1]), den Ebionitismus. Der Paulinismus wirkte 1) zu jener freien Entwicklung, 2) aber durch seinen Antijudaismus ebenso zu dieser Verfestung des Judenchristenthums in sich, zum Ebionitismus mit, und indem er sich 3) diesem gegenüber nicht nur als Moment des katholischen Christenthums, sondern auch als eigene Partei erhielt, trat er endlich, seinen Antinomismus nun auch gegen den im Christenthum selbst entwickelten gesetzlichen Standpunkt richtend, und daher in das Extrem der Aufhebung des Gesetzes überhaupt gerathend, zur Gnosis hinzu, und brachte ihren geistigen, freien Charakter zur Vollendung (Valentin, Marcion). Jenes älteste Judenchristenthum eines Jakobus, Johannes, Petrus, der römischen Gemeinde ist nicht Ebionitismus, weil es in Christus, im spezifisch-christlichen Gehalt etwas Neues und Wesentliches erkennt, weil es in der das blosse Judenthum negirenden, das Christenthum affirmirenden Tendenz, in einer Progression zum Christlichen begriffen ist, und daher das Jüdische dem Begriff nach bereits abgeworfen hatte, ehe ihm diese Konsequenz zum Bewusstsein gekommen war, und darum dasselbe auch fort und fort mehr von sich abstreifte. Der Ebionitismus aber besteht weder blos in der anthropologischen Auffassung Christi, noch in dem Dualismus zwischen *αἰὼν ὗτος* und *μέλλων*, noch in der dualistischen Ascese — alles das sind Elemente auch anderer, namentlich gerade gnostischer Richtungen —, sondern

1) Vgl. darüber schon Baur Paulus S. 127.

Digitized by Google

in der Gleichsetzung des Jüdischen und Christlichen, die entweder in einem Synkretismus beider, in dem keine Alterirung des Jüdischen durch das Christliche, keine Aufhebung der Beschneidung und des übrigen Ritualgesetzes duldenden Festhalten des Nationaljüdischen (vulgärer), oder in einer Identifikation beider mittelst Auslöschung des Eigenthümlichen beider in dem Begriff des ethischen Monotheismus überhaupt besteht, so dass es gleichgültig ist, ob an Moses oder Christus geglaubt wird, da jener Monotheismus in beiden, im Mosaismus und Christianismus, enthalten ist (gnostischer Ebionitismus); das spezifische Merkmal des Ebionitismus ist diese regressive, das spezifisch Christliche negirende, das Jüdische affirmirende Tendenz. Judenchristenthum ist das Streben, das Christenthum mit dem noch festgehaltenen jüdischen Bewusstsein zu vermitteln, Ebionitismus ist das Streben, es auf das Judenthum zurückzuführen; jenem ist das Christhum, diesem das Judenthum das Wesen; jenes ist das Christenthum, wie es für den Juden, nicht für den voraussetzungslosen Menschen überhaupt ist, dieser das Judenthum, das eben mittelst Judaisirung des neuen christlichen Elements sich als Judenthum weiss und behauptet; jenes entspricht der wesentlich christlichen Vermittlung von Philosophie und Christenthum bei Justin und den Alexandrinern, dieser dem heidnischen Synkretismus beider bei Karpokrates und in den Versuchen des spätern Heidenthums sich auch das christliche Prinzip anzueignen. Das einzige Hinausgehen des Ebionitismus über das gegebene Judenthum ist das in ihm vorkommende, aber schon vor ihm vom Essäismus innerhalb des Judenthums selbst aufgestellte, dualistisch-ascetische Element, welches durch Negation alles Materiellen über die blosse Gesetzeserfüllung innerhalb des Weltlichen zu einer völligen Abscheidung von der Welt, zur Heiligkeit, zur Selbstentäusserung an die jenseitige Welt sich erheben will, und darin mit dem ursprünglichen Christenthum, mit der Idee des vollkommenen Sichaufgebens an Gott eine wirkliche Analogie hat, nur dass das Christenthum das auf innerliche, geistige Weise erstrebt, was der Essäismus und Ebionitismus in der äusserlichen Zurückziehung vom Materiellen sucht. Diesen verschiedenen Elementen gemäss sind daher innerhalb des Ebionitismus drei Richtungen zu unterscheiden: 1) der an Nationalität und Ritualgesetz festhaltende (die ζηλωταὶ τῷ νόμῳ A.G. 15, 1. 21, 20., sowie die Gegner des Paulus in Galatien), 2) der

Digitized by Google

neben beidem auch die Ascese in sich aufnehmende (Epiphan. haer. 30.), und 3) der Nationalität und Ritualgesetz aufgebende, nur auf der Identität des Christenthums und Judenthums überhaupt beharrende, gnostisch-ascetische Ebionitismus [1]), ausser wenn man etwa den Namen Ebionitismus blos den zwei letztern ascetisch tingirten Richtungen zutheilen, und sich für die erstgenannte mit der Bezeichnung des antipaulinischen Judaismus begnügen wollte. Die unrichtige Erweiterung des Begriffs von Ebionitismus bei Schwegler beruht vor Allem darauf, dass eine Reihe ebionitischer Lehren aufgestellt, und nun überall Ebionitismus angenommen wird, wo diese Lehren alle zusammen oder theilweise sich finden, während doch derselbe Lehrtypus auf verschiedenen Standpunkten eine ganz verschiedene innere Bedeutung und Tendenz haben kann. Es ist ein sehr grosser Unterschied, ob (wie bei Jakobus, Petrus, Johannes) das jüdische Prinzip noch nicht verlassen, als ein gegebenes, mit Fleisch und Blut anererbtes, von Christus selbst keineswegs verworfenes noch fortgeführt, oder reflektirt als das Wesentliche, alle Veränderung Ausschliessende geltend gemacht wird; dort ist das Christliche das Wesentliche, wenn auch in jüdischen Formen, und ohne dass es dem Individuum möglich ist, sich seiner Nationalität zu entäussern, was ja auch bei Paulus mit seiner Lehre von der Prärogative des israelitischen Volks, von der Bekehrung „aller Juden" (Röm. 11.) noch

1) Diese 3 Klassen macht auch Origenes, obwohl er sonst in Bezug auf Christologie von διττοὶ Ἐβιωναῖοι spricht, c. Cels. 2, 3.: τινὲς μὲν ὑμῶν καταλελοίπασι τὰ ἔθη (das Ritualgesetz) προφάσει διηγήσεων καὶ ἀλληγοριῶν, τινὲς δὲ καὶ διηγέμενοι, ὡς ἐπαγγέλλεσθε, πνευματικῶς οὐδὲν ἧττον τὰ πάτρια τηρεῖτε, τινὲς δὲ οὐδὲ διηγούμενοι βούλεσθε καὶ τὸν Ἰησοῦν παραδέξασθαι ὡς προφητευθέντα καὶ τὸν Μωυσέως νόμον τεθηρῆσαι κατὰ τὰ πάτρια, ὡς ἐν τῇ λέξει ἔχοντες τὸν πάντα τοῦ πνεύματος νοῦν. Die zweite Klasse sind die Ebioniten des Epiphanius, welche neben den gnostisch-asretischen Elementen in Theorie und Praxis doch Beschneidung, Sabbath, Feste u. s. w. beibehalten. Was Origenes über die erste Klasse bemerkt, beweist zugleich die Unrichtigkeit der Ritschl'schen Ansicht (S. 319), dass das Judenchristenthum keine typisch-allegorische Schriftauslegung kenne (während sie sich doch schon bei Aristobul und Philo, so wie bei der allerstrengst mosaischen Partei, bei den Essäern, findet).

Digitized by Google

der Fall ist, und eben desswegen wird dort, wie später von den Nazaräern des Hieronymus (vergl. namentlich die Stelle bei Credner, Beitr. I, 371.), auch das Heidenchristenthum anerkannt (Gal. 2.); hier aber ist das Jüdische das eigentlich Positive, das Christliche eine blosse Form desselben, die Bekehrung zum Christenthum der Eintritt in die jüdische Religionsgemeinschaft, hier giebt es nicht eine christliche Religion, sondern nur „*Ἰουδαῖοι*," hier wird den Heiden zugemuthet von einer Nation in die andere überzugehen, hier verhält sich das Judenthum nicht (wie z. B. in der Apokalypse) mittheilend, tritt nicht seine Prärogative ab an die Christusgläubigen, sondern hält an ihr fest mit der alten selbstischen Beschränktheit des Pharisäismus. Diesen Unterschied zwischen dem innern christlichen oder jüdischen Charakter der verschiedenen Richtungen beachtet die Schwegler'sche Darstellung nicht; es ist ihr Alles ebionitisch, was mit dem Judenthum oder mit den Sätzen der ebionitischen Sekte irgend etwas Gemeinsames hat, z. B. (I. 103.) die anthropologische Auffassung Christi bei den Synoptikern, d. h. die bei ihnen erzählten menschlichen Eigenschaften Jesu, wornach alles und jedes Christenthum ausser dem Doketismus Ebionitismus wäre, es gilt ihr ebenso schon als Ebionitismus, wenn überhaupt zwischen Judenthum und Christenthum nicht ein ähnlicher Gegensatz wie zwischen Heidenthum und jenen beiden statuirt, sondern die ursprüngliche Einheit beider, die Einheit von altem und neuem Testament festgehalten wird (z. B. I. 98. 361.); kurz der Begriff des Ebionitismus ist hier auf eine Spitze getrieben, auf welcher er sich selbst aufhebt, auf welcher, die antijüdischen Häresen ausgenommen, alles Christliche unter ihn subsumirt werden kann, und doch soll nun dieser Ebionitismus kein anderer sein, als der antipaulinische der klementinischen Homilien. Die Schwegler'sche Ansicht hat ihren letzten Grund in der richtigen Einsicht, dass an die Stelle der frühern unhistorischen Anschauung des Urchristenthums als einer entwicklungslosen, paulinisch-christlichen Epoche eine andere treten muss, welche die vielfachen Kämpfe und Bewegungen der beiden ersten Jahrhunderte nicht ignorirt; das treibende Element der Entwicklung soll nun der Ebionitismus, ihr Wesen und Resultat die Aufhebung des Ebionitismus zum Katholizismus sein. Aber indem so der Ebionitismus als das Ursprüngliche, Herrschende

Digitized by Google

angenommen wird, das durch eine Reihe universalistischer Concessionen katholisch werde, sieht man einerseits nicht ein, was ihn zu diesen Concessionen bewogen haben soll, und andererseits haben wir gerade dadurch keine Entwicklung, keine einen neuen Inhalt produzirende Evolution mehr, sondern nur das Gegenbild der früher angenommenen entwicklungslosen Ruhe des Urchristenthums, mit dem einzigen Unterschied, dass an die Stelle des Paulinismus der Ebionitismus als das Herrschende gesetzt ist. In der Antithese zu der frühern ungeschichtlichen Auffassung hat somit die Schwegler'sche sowohl ihre Wahrheit als ihre Einseitigkeit; sie setzt an die Stelle der protestantischen Idealisirung des Urchristenthums eine katholisirende Anschauung desselben, als einer blos zu Concessionen und Transaktionen sich herbeilassenden ebionitischen Orthodoxie. Nachdem nun diess, namentlich durch den Satz der Planck'schen Abhandlung über das Urchristenthum, dass die nachpaulinische Entwicklung vom Judenchristenthum ausging, erkannt worden ist, besteht jetzt die Aufgabe der Geschichtschreibung darin, nicht mehr aus einer allgemeinen Anschauung heraus, sondern mit immer bestimmterer Analyse der vorhandenen Dokumente, und unter Verfolgung des Entwicklungsgangs der einzelnen Kirchen die Geschichte der beiden ersten Jahrhunderte zu reproduziren. Die Grundlage dazu muss freilich vor Allem eine richtige Auffassung der Lehre Jesu selbst bilden, wie sie die eben genannte Abhandlung begonnen hat, wiewohl unserer Ansicht nach, namentlich Johannes dem Täufer gegenüber, als das Prius derselben nicht die Gesetzeserfüllung, sondern das („objektive") evangelische Moment, der den Menschen von der Welt, vom Irdischen erlösende Eintritt der βασιλεία τῶν οὐρανῶν betrachtet werden muss, so dass schon das Urchristenthum in erster Linie Evangelium war, und von Paulus nur anthropologisch gewendet, in die Erlösung von der Sünde und der Endlichkeit des menschlichen Wesens überhaupt umgebildet worden ist. Ebenso muss dem Paulinismus ein bedeutenderer Antheil an der nachpaulinischen Entwicklung zugetheilt, und muss dasjenige, was die genannte Abhandlung dem zweiten Jahrhundert als seine unterscheidende Eigenthümlichkeit zuweist, die über das blos subjektive Verhältniss zum Gesetz hinausgehende Reflexion auf den objektiven Charakter des Christen-

Digitized by Google

thums als neuer göttlicher Offenbarung, seinen ersten Anfängen nach schon in's erste Jahrhundert zurück verfolgt werden, sofern die zwei hauptsächlichsten diese Richtung im Gegensatz zum Judenthum anbahnenden Erscheinungen, der Hebräerbrief auf kirchlicher, Cerinth auf häretischer Seite, noch in's erste Jahrhundert fallen, und durch den Paulinismus selbst bereits ein Anstoss zu derselben gegeben war.

Druckfehler im ersten Heft.

S. 67, Z. 7. von unten lies: Rufin statt Justin.
S. 67. Z. 6. von unten lies: an Gaud. statt des Gaud.
S. 78. Anm. Z. 1. von unten lies: litans statt literis.

Digitized by Google

I.

Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter.

Mit Rücksicht auf die neueren Bearbeitungen dieses Gegenstandes.

Von

E. Zeller.

Dritter Artikel.

Der Zweck der Apostelgeschichte.

1. Der gegenwärtige Stand der Untersuchung.

Der erste Eindruck von unserer Schrift, und namentlich auch von ihren Eingangsversen, wird wohl bei jedem Leser der sein, dass sie nichts Anderes geben wolle, als eine einfache Geschichtserzählung, eine Kirchengeschichte des apostolischen Zeitalters, oder wenigstens Denkwürdigkeiten aus demselben. Diess ist denn auch die gewöhnliche Annahme. Man vgl. z. B. ausser den später zu nennenden: Heinrichs Comment. I. 12. f. Kuinöl Proll. z. s. Comm. S. XVII. Schott Isag. S. 45. Feilmoser Einl. S. 295. Indessen lässt sich schon vom Standpunkt des älteren Schriftglaubens aus kaum verkennen, dass die Schrift selbst dieser Vorstellung nicht durchaus entspreche. Wurde auch der unhistorische Charakter vieler von ihren Erzählungen nicht beachtet, so musste dagegen bald auffallen, dass sie so Manches nicht erzählt, was wir in einer Geschichte des apostolischen Zeitalters zu finden erwarten müssten, und wovon wir zum Theil selbst aus den neutestamentlichen Briefen Kunde haben. Welches tiefe Dunkel ruht in ihr über den Schicksalen der jerusalemischen Gemeinde seit dem Auftreten des Paulus, über der späteren Thätigkeit des Petrus und der übrigen zwölf Apostel, über der Ver-

Digitized by Google

breitung des Christenthums in den östlichen Ländern, über der Gründung der römischen Christengemeinde! Wie wenig erfahren wir von dem inneren Zustand der Gemeinden, von den Anfängen einer kirchlichen Verfassung, von den Parteien in ihrer Mitte! wie unvollständig ist selbst der Bericht über Paulus! warum so wenig von den Leiden, die der Apostel 2 Kor. 11, 23 ff. erwähnt, warum so gar nichts von den judaistischen Gegnern, mit denen er in Galatien, in Korinth, in Ephesus zu kämpfen hatte, warum dieses Schweigen über die arabische Reise (Gal. 1, 17), über den Auftritt mit Petrus in Antiochien, über die grosse Kollekte (1 Kor. 16, 1 ff., 2 Kor. 8 f.), über den Ausgang der römischen Gefangenschaft? Für unabsichtlich, für eine blosse Folge von der Mangelhaftigkeit der Quellen, die dem Verfasser zu Gebote standen, liessen sich diese Lücken kaum halten, weder wenn der Verfasser jener Begleiter des Paulus war, für den ihn die kirchliche Ueberlieferung ausgiebt, noch wenn er es nicht war. Im erstern Falle musste er von vielen dieser Dinge, vom Zustand der paulinischen Gemeinden, von den Erfahrungen und Schicksalen des Paulus durch persönliche Anschauung und Erkundigung nothwendig mehr wissen, als er uns mittheilt; aber auch von der Geschichte der Urgemeinde und der Zwölfe müsste er selbst ohne alle Nachfrage während der drittehalb Jahre zu Cäsarea Manches vernommen haben, was er uns verschwiegen hat. Im andern Fall hatte er theils ohne Zweifel die paulinischen Briefe, theils jedenfalls eine viel zu ausgebildete Tradition vor sich, um über die übergangenen Punkte nichts zu erfahren, und in welche Zeit und an welchen Ort wir auch die Abfassung seiner Schrift verlegen mögen: wo er das von ihm Mitgetheilte sammeln konnte, da muss er auch Gelegenheit gehabt haben, noch mehr zu hören; wer von der frühern Geschichte des Petrus so ausführlich zu erzählen wusste, dessen Kunde hat gewiss nicht beim Auftreten des Paulus mit Einem Mal aufgehört, wer alle Verhandlungen zwischen Paulus und den Jerusalemiten so genau kannte, dem war gewiss auch von den Zuständen der Gemeinde in Jerusalem, von dem Streit zwischen Petrus und Paulus etwas zu Ohren gekommen. Aber unser Verfasser verräth ja selbst an mehr als Einer Stelle (Kap. 18, 23. 20, 25. 24, 17.), dass er mehr weiss, als er mitzutheilen für gut findet. Warum diese Unvollständigkeit? Etwa weil das Uebergangene zu wenig geschicht-

Digitized by Google

liches Interesse hatte? Diess lässt sich offenbar nicht behaupten, und ebenso wenig mit Meyer (Comm. S. 4.) u. A. sagen, Manches sei übergangen, weil es der Verfasser als bekannt voraussetze; denn was war bekannter, als z. B. die Bekehrung des Paulus, und doch erzählt er sie dreimal, was dem Leser des 10ten Kap. bekannter, als die Visionen des Petrus und Kornelius, die doch im 11ten wiederholt werden? was wäre das überhaupt für eine Geschichtsschreibung, welche nicht etwa nur kürzer berührt, sondern mit völligem Stillschweigen übergeht, was dem Leser vielleicht schon bekannt ist? Es bleibt mithin nichts übrig, als sich nach einem Erklärungsgrund der fraglichen Erscheinung in den schriftstellerischen Motiven des Verfassers umzusehen.

Diess ist nun seit dem Erwachen der biblischen Kritik im 17ten und 18ten Jahrhundert geschehen, nachdem schon früher in einzelnen Aeusserungen auf einen dogmatischen Zweck und Nutzen des Buchs hingewiesen worden war, ohne dass doch dabei der Versuch gemacht worden wäre, seinen ganzen Inhalt unter einen solchen Gesichtspunkt zu stellen: von Chrysostomus z. B. wenn er die Apostelgeschichte ihrem Hauptinhalt nach eine ἀπόδειξις ἀναστάσεως, von Luther, wenn er sie eine Glosse über St. Pauli Episteln nennt, und insbesondere die Rechtfertigung durch den Glauben darin eingeschärft findet, wogegen Flacius die Früchte des messianischen Werks, oder auch die Thaten des heiligen Geistes durch die Apostel und andere Fromme als den wesentlichen Inhalt des Buchs bezeichnet. [1]) Es gehört hieher besonders die Periode des Rationalismus, welche ja überhaupt an isagogischen Hypothesen so fruchtbar war, und so auch über den speciellen Zweck unserer Schrift mancherlei Vermuthungen aufstellte. Dieser selbst wurde bald in historischen, bald in dogmatischen Motiven gesucht. Ein historisches Motiv wäre es, wenn der Verfasser nur das hätte erzählen wollen, was er selbst gesehen oder von Augenzeugen gehört hatte [2]); aber

1) Die Belege bei Credner Einl. ins N. T. I. 271 f. 269.

2) Michaelis, Einleitung ins N. T. II. 1179. Aeltere Vorgänger bei Credner a. a. O. 283 gehören insofern nicht hieher, als sie die Autopsie des Lukas nicht dazu benützen, die Beschaffenheit unserer Erzählung zu erklären.

Digitized by Google

um an diese Augenzeugenschaft zu glauben, müssten wir alle Ergebnisse unserer bisherigen kritischen Untersuchungen vergessen, während wir andererseits gesehen haben, dass unsere Schrift weit nicht Alles erzählt, was ein Begleiter des Paulus Erwähnenswerthes wissen musste. Gleichfalls einen historischen, aber doch immerhin einen speciellen Zweck hätte unser Buch, wenn wir es mit GROTIUS [1]) als eine Geschichte der Apostel Petrus und Paulus, oder mit ZIEGLER [2]) und EICHHORN [3]) als eine christliche Missionsgeschichte, oder noch enger mit MEYERHOFF [4]) als eine Geschichte der Verbreitung der christlichen Kirche von Jerusalem bis Rom betrachten dürften. Aber auch von diesen Auffassungen will keine recht mit dem Augenschein stimmen. Für eine Geschichte des Petrus und Paulus könnte man in der Apostelgeschichte einestheils zu viel finden (Kap. 6 f. 8, 26 ff.), weit auffallender jedoch ist, dass sie hiefür viel zu wenig enthält, kein Wort von dem spätern Leben und dem Tode des Petrus, nichts von Paulus aus der Zeit zwischen seiner Bekehrung und seinem Auftreten in Antiochien, nichts von seinem Tode, aber auch in dem dazwischenliegenden Abschnitt alle jene Lücken, die ein Lebensbeschreiber, falls es ihm, wie hier, seine Quellen erlaubten, nicht unausgefüllt lassen durfte. Eine allgemeine christliche Missionsgeschichte kann die Apostelgeschichte schon desshalb nicht sein wollen, weil sie die Verbreitung des Christenthums in die östlichen Länder, eine specielle, wie sie MEYERHOFF nicht ohne eine Ahnung des Richtigen construirt, desshalb nicht, weil sie die Gründung der römischen Gemeinde übergeht; unter beide Zwecke lässt sich aber auch ein grosser Theil des vorliegenden Materials (wie Kap. 1. 2. 4, 32—5, 16. 6, 1—7 die wiederholten Berichte über die Bekehrung des Paulus und Kornelius, die vielen Vertheidigungsreden des Paulus und die Schilderung seiner Erlebnisse in der Gefangenschaft) nicht subsumiren. MEYERHOFF fügt daher seiner obigen Bestimmung noch bei, dass die Apostelgeschichte ausser der extensiven und intensiven Verbreitung der Kirche auch ihre Beschränkung und innere Gestal-

1) In seinem Kommentar, zur Ueberschrift.
2) GABLER's neuestes Theol. Journal VII, 1, 127.
3) Einl. ins N. T. II, 19.
4) Einl. in die petrin. Schriften S. 5.

Digitized by Google

tung darstellen wolle. Damit ist aber in der That die Besonderheit ihres Zwecks wieder aufgegeben und zu der unbestimmten Vorstellung einer apostolischen Kirchengeschichte zurückgelenkt, die wir eben hatten verlassen müssen, um uns nach einem specielleren Motiv unserer Darstellung umzusehen. Kann nun dieses kein historisches sein, so wird es nur in einem dogmatischen Interesse gesucht werden können, mag man nun dieses mit Eckermann [1]) und Hänlein [2]) in der Absicht finden, aus der wunderbaren Ausbreitung des Christenthums den Beweis für seine Göttlichkeit zu führen, oder mit Paulus [3]) und Andern in der Rechtfertigung des paulinischen Universalismus, oder mag man endlich den verschiedenen Theilen der Schrift verschiedene Zwecke setzen, wie Michaelis [4]), welcher die Bestätigung des Universalismus als Absicht des zweiten Theils aufstellt, dem ersten dagegen den Zweck beilegt, die erste Ausgiessung des heiligen Geistes nebst den Wundern aufzuzeichnen, welche zur Beglaubigung der christlichen Religion dienen. Wenn indessen diese letztere Annahme die Einheit des Zweckes für unsere Schrift aufgiebt, so entspricht auch die erstere dem Augenschein keineswegs, und es gilt in dieser Beziehung Alles, was gegen die Auffassung unserer Schrift als einer christlichen Missionsgeschichte bereits bemerkt ist; überhaupt scheint aber eine Beweisführung für die Wahrheit des Christenthums aus der Geschichte seiner Ausbreitung eher der modernen Apologetik, als der urchristlichen Schriftstellerei anzugehören. Ungleich richtiger werden wir die Ansicht von Paulus finden; aber das Ganze unserer Schrift wusste auch er aus dem von ihm angenommenen Zweck nicht zu erklären, und derselbe ist wirklich auch hiefür zu beschränkt, wie denn namentlich von der Geschichte der Urgemeinde nur der kleinere Theil sich dieser Erklärung fügen will, in der des Paulus die Verläugnung so vieles ächt Paulinischen, das Zurücktreten der Lehren vom Gesetz und der Rechtfertigung, das Verfahren, welches der Apostel den Juden gegenüber be-

1) Erkl. aller dunklen Stellen des N. T. II, 165.
2) Einl. III, 165. Vgl. Heinrich's Komm. S. 14.
3) In den *capita selecta introduct. in N. T.* S. 298 ff. Seine Vorgänger bei Credner a. a. O. S. 272.
4) Einl. ins N. T. II, 1178.

Digitized by Google

obachtet[1]), mit jenem Zweck in dieser seiner Allgemeinheit sich schlecht verträgt, die dreimalige Wiederholung der Erzählung von der Bekehrung des Paulus, seine vielen Apologien und Anderes wenigstens nicht unmittelbar damit zusammenhängt.

In der Folge kehrten die Meisten wieder zu der älteren Ansicht zurück, wornach der nächste Zweck der Apostelgeschichte der allgemein historische einer urchristlichen Kirchengeschichte wäre[2]), und anderweitige Rücksichten nur in zweiter Linie auf ihn eingewirkt hätten. Diese selbst betreffend boten sich zunächst zwei Anhaltspunkte dar: die Bestimmung der Apostelgeschichte für den Theophilus und der Paulinismus ihres Verfassers. An die erstere hält sich Olshausen (Comm. Einl. S. 542) mit der Bemerkung: der Zweck der Apostelgeschichte sei durch ihre Beziehung auf Theophilus bestimmt, dieser aber stehe nur da als Repräsentant der wissbegierigen Heiden überhaupt, und für ihre Bedürfnisse sei die Apostelgeschichte durchaus berechnet; sie mache die Leser nur mit den Personen bekannt, welche unter den Heiden, namentlich in Rom gewirkt haben, übergehe die den römischen Lesern bekannte Wirksamkeit des Paulus in Rom und erzähle besonders ausführlich die Ausbreitung des Christenthums unter die Heiden und die Feststellung des Verhältnisses von Heiden- und Judenchristen. Mit Recht hat jedoch Schneckenburger (S. 47) gegen diese Zweckbestimmung Einsprache gethan. Es lässt sich in der That nicht absehen, warum z. B. die innern Verhältnisse der paulinischen Gemeinden einem heidenchristlichen Leser weniger lehrreich gewesen sein sollten, als die drei Gefangenschaften des Petrus, eine Nachricht von den Kämpfen, welche der Heidenapostel hier zu bestehen, den Gegnern und Irrthümern, die er zu überwinden hatte, weniger werthvoll, als eine zweite und dritte Wiederholung der Geschichte von seiner Bekehrung, die Gründung rein heidenchristlicher Gemeinden in Galatien und an andern Orten minder interessant, als die gleichförmig sich wiederholenden

---

1) S. Jahrg. 1849, 4, 587 ff.

2) So Meyer Erkl. der Apg. S. 4. Bleek in den Stud. und Krit. 1836, 4, 1023 f. de Wette Einl. ins N. T. S. 113 der 5ten Auflage: »Besondere Zwecke sind nur untergeordnet und keineswegs als die des Ganzen anzusehen.«

Digitized by Google

Scenen in den aus Juden und Heiden gemischten, die Beschneidung des Timotheus wichtiger, als die Behauptung der heidenchristlichen Freiheiten durch die Nichtbeschneidung des Titus u. s. w. Aehnliches müssen wir aber auch gegen Credner einwenden, wenn er den andern der obenbezeichneten Punkte hervorhebend behauptet (Einl. S. 269): die vom Verfasser getroffene Auswahl aus der christlichen Urgeschichte erkläre sich nur daraus, dass derselbe ein Pauliner war. Er hebe nur dasjenige heraus, was für die paulinische Lehre bedeutsam sei, wie denn die ganze Apostelgeschichte nur ein geschichtlicher Kommentar zu sein scheine zu den paulinischen Sätzen Röm. 1, 16. 2, 9. 10, 12, im Uebrigen habe die Schrift (S. 272) eine wesentlich historische Tendenz. Den Paulinismus des Verfassers werden allerdings auch wir für die Erklärung unseres Buchs zu Hülfe nehmen müssen, aber er für sich genommen reicht dazu nicht aus. Woher, bei dieser Voraussetzung, die bedeutenden Lücken in der Lebensgeschichte des Paulus, woher die ausführlichen Erzählungen über die Schicksale der Urgemeinde, woher das Schweigen von so Manchem, was dem Pauliner von hohem Interesse, dem entgegengesetzten Standpunkt nur zum Anstoss gereichen konnte? woher vor Allem die durchgeführte Alteration der paulinischen Lehre und Praxis? Aus dem paulinischen Standpunkt des Verfassers lässt sich dies gewiss am Wenigsten erklären, wenn vielmehr dieser wirklich ein Pauliner war, so könnte es nur die Rücksicht auf Andere gewesen sein, welche ihn zu einer solchen Darstellung seines Apostels bestimmt hat.

Bei dieser Schwierigkeit, sich unsere ganze Schrift nach einem der vorausgesetzten Gesichtspunkte zurechtzulegen, haben es Andere vorgezogen, bei den verschiedenen Theilen derselben verschiedene Interessen mitwirken zu lassen. Hören wir Gfrörer [1]), so wären die Erzählungen des ersten Theils von der entschieden judaistischen Tendenz beherrscht, die Urapostel zu verherrlichen (vgl. besonders S. 417), den zweiten betrachtet er als einfache, nur stellenweise sagenhaft gefärbte Geschichtserzählung. Noch mehr wird die Einheit des Buchs von Schrader [2]) zerrissen, in dessen Aeusse-

1) Die heilige Sage I, 383 ff.

2) Der Apostel Paulus Th. V., man vgl. die Bemerkungen zu

Digitized by Google

rungen über die Tendenz der einzelnen Abschnitte Vertheidigung der Christen vor der jüdischen und heidnischen Obrigkeit, Rechtfertigung des Paulus, Unterordnung desselben unter die andern Apostel, Gleichstellung mit diesen, Gewinnung der Pauliner, Zurückweisung judaistischer Zeloten, Verherrlichung des Märtyrerthums, Rechtfertigung der Hierarchie, Polemik gegen Johannesjünger und Gnostiker so bunt durcheinandergehen, dass die Frage nach dem Zweck der Schrift sich in die nach den Zwecken der einzelnen Erzählungsfragmente auflöst. Beide Annahmen sind freilich zum Voraus nicht sehr wahrscheinlich, man müsste denn unsern Verfasser nicht allein zu einem blossen Sammler, sondern auch zu einem sehr unselbständigen Sammler machen wollen, ihre vollständige Widerlegung ist aber nur dadurch möglich, dass ein durch alle Theile der Apostelgeschichte sich gleichmässig hindurchziehender Charakter derselben aufgezeigt wird. Die gründlichen Nachweisungen, welche in dieser Beziehung Schneckenburger und Baur gegeben haben, sind das Bedeutendste, was über die vorliegende Frage gesagt worden ist.

Die früheren Vermuthungen über den Zweck der Apostelgeschichte findet Schneckenburger [1]) durchaus ungenügend. Will man diesen Zweck nach dem Vorwort zum dritten Evangelium bestimmen, und demgemäss die Eigenthümlichkeiten unserer Erzählung aus dem Verhältniss zu Theophilus und seinem individuellen Bedürfniss ableiten, so steht dem entgegen, dass sich jenes Vorwort, für's Erste, sichtbar nur auf die evangelische Geschichtserzählung bezieht, ebenso andererseits die Apostelgeschichte schon gleich in dem Anfangsbericht über die Himmelfahrt nicht als blosse Fortsetzung des Evangeliums, sondern als selbständiges Werk auftritt, und dass sodann, zweitens, das Bedürfniss des Theophilus jedenfalls so wenig ein blos individuelles gewesen sein könnte, als unsere Schrift blos für diesen Einen bestimmt war, dass mithin auch Zweck und Motiv derselben in den Verhältnissen eines grösseren Kreises zu suchen, und aus die-

---

Kap. 1, 1 f. 2, 8 ff. 3, 22 ff. 4, 19 f. 24 f. 5, 12 ff. 19 ff. 38 f. 6, 13 f. 8, 14 ff. 9, 6. 27 ff. 11, 20—25. 13, 2 f. 15. 25. 14, 15 ff. 25. Kap. 15. 16, 1 ff. 16. 17, 23—28. 18, 12 ff. 18 ff. 19, 4 ff. 18 f. 32. 35. 20, 16. 28 ff. 21, 20 f. 22, 17 ff. 23, 6. 24, 14 ff. 25, 16. 26, 22 f. 28, 30 ff.

1) Ueber den Zweck der Apostelgeschichte. Bern 1841.

Digitized by Google

sen zu erklären ist. Fragen wir nun, welches dieser Kreis sein möge, so tritt uns zunächst die unläugbare Thatsache entgegen, dass der Verfasser der Apostelgeschichte ein Pauliner war. Wenn aber die Versuche der Eichhorn'schen Zeit, von hier aus einen besondern Zweck des Buches zu finden, an dem Mangel eines historischen Bodens und der Ungefügigkeit des Materials gescheitert sind, so ist es doch auch höchst bedenklich, mit den Neueren „stehen zu bleiben bei einer paulinischen Kirchengeschichte, welche eben auf höchst ungleichmässige Weise ausgeführt wäre wegen der Beschaffenheit und des Umfangs der Quellen, die dem Verfasser zu Gebote standen, und wegen der Weise, wie er nach seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit sie benützte" (S. 48). Schon das Verhältniss der beiden Haupttheile (Kap. 1—12. 13—28) widerlegt diese Ansicht. Warum denn im zweiten Theil nichts mehr von den übrigen Aposteln und von andern Gegenden, sondern allein von Paulus und vom Schauplatze seiner Wirksamkeit? Dass der Verfasser nichts davon wusste, werden wenigstens diejenigen, welche den Lukas für diesen Verfasser halten, nicht zugeben; auf einen ergänzenden τρίτος λόγος uns zu verweisen (Credner), ist schon desshalb eine blosse Nothhypothese, weil dieser doch unmöglich bringen konnte, was im Zusammenhang unserer Erzählung selbst fehlte (vgl. S. 94); den Zweck der Schrift auf die Verbreitung der Kirche von Jerusalem nach Rom beschränken (Meyerhoff), heisst nichts erklären, denn warum sollte ihn der Verfasser selbst so beschränkt haben? Eine wichtigere und eindringendere Auffassung jenes Zwecks lässt sich nach Schneckenburger zunächst aus dem zweiten Theil unseres Buches gewinnen. Auch dieser nämlich hat seinen Gegenstand, die Geschichte des Paulus, keineswegs so behandelt, wie diess unter Voraussetzung einer rein geschichtlichen Abzweckung der Fall sein müsste, und lässt sich weder als eine Lebensgeschichte des Apostels, noch als eine paulinische Missionsgeschichte, noch endlich als eine paulinische Kirchengeschichte betrachten; wie er vielmehr seinem Umfange nach für jeden dieser Zwecke theils zu viel, theils und besonders zu wenig enthielte, so will auch die Beschaffenheit seiner Erzählung nicht dafür passen: das Bild, das hier von Paulus entworfen wird, ist ein einseitiges, wie es ein Pauliner ohne einen Nebenzweck nicht entwerfen konnte. Die ganze Schilderung dieses Apostels nämlich — hiemit

Digitized by Google

kommt Schneckenburger auf seine eigenthümliche Ansicht über unsere Frage — ist auf eine Parallele zwischen Paulus und Petrus angelegt, und zwar in der Absicht, durch diese Vergleichung des Heidenapostels mit dem gefeierten Haupte der Judaisten den historischen Beweis zu führen von dem ὐδὲν ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, ist mit Einem Wort eine geschichtliche Apologie des Paulus. Diess tritt vor Allem in den Wundern dieses Apostels hervor. Kein Grad gesteigerter Wunderwirkung, der von Petrus erzählt wird, bleibt ohne entsprechende Analogie von Paulus. Heilung von Lahmen und Fieberkranken, Heilungen in die Ferne, Ueberwindung von Goëten, Strafwunder, Todtenerweckungen, Geistesmittheilung — in nichts steht der Apostel der Akrobystie hinter dem der Beschneidung zurück (S. 52 ff.). Andererseits erhalten wir von den Leiden des vielgeplagten Heidenapostels aus der Apostelgeschichte durchaus nicht die Vorstellung, welche seine Briefe geben; nur wenige derselben, und nur solche werden ausführlicher mitgetheilt, welche zur Verherrlichung des Paulus ausschlagen, und auch bei diesen lässt sich die Absicht nicht verkennen, ihn ebenso, wie die ältern Apostel, als besonderen Schützling der göttlichen Vorsehung erscheinen zu lassen: die Darstellung ist wie berechnet auf jene Antipauliner, welche den Apostel um seiner Leiden willen geringschätzten (S. 58 ff.). Wenn ferner der allgemeinste Einwurf gegen diesen der war, dass er kein rechter Apostel sei, weil ihm die persönliche Verbindung mit Christus fehle, so hat unsere Schrift nicht blos durch die dreimal wiederholte ausführliche Erzählung von seiner Bekehrung, sondern auch durch die vielen fortdauernden Offenbarungen, die er erhält, dafür gesorgt, dass der Leser auch in dieser Beziehung nichts vermisse (S. 61 f.). Fassen wir weiter das eigene Verhalten des Paulus in's Auge, so lässt es dieser schon in persönlicher Beziehung an nichts fehlen, was den Beweis liefert, ὅτι στοιχεῖ καὶ αὐτὸς τὸν νόμον φυλάσσων (21, 24.): er übernimmt K. 21 in Jerusalem das Nasiräat, wie auch Kap. 18, 18 (nach Schneckenburger's Erklärung) einer seiner Begleiter ein Gelübde löst, er reist wiederholt (18, 20. 19, 21.) mitten aus seinen Geschäften nach Jerusalem, blos um die Nationalfeste mitzufeiern, er vollzieht, um den Juden keinen Anstoss zu geben, an Timotheus die Beschneidung (S. 63 ff.); ebenso steht er aber (S. 71 ff.) auch in amtlicher Beziehung mit dem Judenchristenthum und der

Digitized by Google

Urgemeinde im besten Einvernehmen: er wirkt durchaus nach Maassgabe und in Vollziehung des Aposteldekrets, mit dem jeder Zwiespalt zwischen Heiden- und Judenchristen gehoben ist, er selbst will zunächst in Jerusalem als Verkündiger des Evangeliums auftreten, und nur der Nothwendigkeit und den ausdrücklichen Befehlen des Herrn weichend geht er zu den Heiden, aber auch fernerhin verkündigt er überall das Evangelium zuerst den Juden, und nur wenn sie ihn zurückstossen, den Heiden. Um dieses Bild nicht zu stören, wird von dem Heidenchristen Titus, dem Anlass des jerusalemitischen Streites, wird von der Gründung heidenchristlicher Gemeinden in Phrygien und Galatien, wird von dem Streite mit Petrus in Antiochien, von den judaistischen Zerwürfnissen in Galatien und Korinth, von der zweiten und dritten korinthischen Reise und ihren Erfolgen, von dem wahren Grund der letzten Reise nach Jerusalem, von der römischen Christengemeinde, vom Tod des Apostels geschwiegen, während doch alle diese Dinge dem Begleiter des Paulus nothwendig bekannt, und für die Geschichte desselben als solche von hohem Werth waren (S. 91 ff.) Welche merkwürdige Erscheinung bieten endlich (S. 127 ff.) die Reden des Paulus, wie sie ihm die Apostelgeschichte in den Mund legt! Von den vier Lehrvorträgen, die aus so vielen allein überliefert werden, enthalten zwei (14, 15 ff. 17, 22 ff.) nur die allgemeinen Grundlehren des Monotheismus, ohne irgend etwas eigenthümlich Paulinisches, ein dritter (13, 26 ff.) ist gleichfalls nur ein Wiederhall von den Vorträgen des Petrus und Stephanus, mit einem kaum kennbaren paulinischen Anklang, der vierte (Kap. 20, 17 ff.) nicht sowohl eine Lehrentwicklung, als eine Apologie für das Verhalten des Apostels in Ephesus. In demselben Maass aber, wie die Lehre desselben in seinen Reden zurücktritt, drängt sich die Selbstvertheidigung in den unverhältnissmässig vielen und ausführlichen Apologieen (Kap. 22. 23. 24. 26) hervor, und diese Selbstvertheidigung kommt immer und immer wieder auf die zwei Punkte zurück, dass Paulus 1) nichts Anderes sei, als ein getreuer Beobachter des Gesetzes, und seine Lehre nur die Anerkennung der jüdischen Messiashoffnung, und dass er 2) auch zur Heidenmission vollkommen legitimirt sei. Damit endlich zur Vollendung des Bildes nichts fehle, müssen selbst die Pharisäer und Agrippa seine Parthei nehmen.

Digitized by Google

Der gleichen Tendenz dient aber, nach Schneckenburger, auch der erste Theil. Nicht allein dass in leiseren Andeutungen (wie Kap. 12, 25. Kap. 9, 27. 11, 22) auf das freundliche Verhältniss der Jerusalemiten zu Paulus hingewiesen wird, dass die Abweichung der Erzählung Kap. 9, 26 ff. von der eigenen des Apostels, die Stelle des Ananias in der Bekehrungsgeschichte eben hieraus zu erklären ist (S. 165 ff.): auch in den grösseren Zügen der Erzählung lässt sich dieselbe Absicht nicht verkennen. Die Vision des Petrus K. 10 dient zur Rechtfertigung der Paulinischen, die Leiden und Verfolgungen der Urgemeinde und ihrer Häupter werden ebenso sorgfältig hervorgehoben, als die des Paulus zurückgestellt; auch innere Zerwürfnisse in jener Mustergemeinde (Kap. 11, 2. 6, 3.) nicht verschwiegen (S. 170 f.). Noch wichtiger ist die Stellung, welche den Uraposteln, und namentlich dem Petrus zum Werk der Heidenbekehrung gegeben, der Nachdruck, womit das Prinzip der Heidenmission, zur Rechtfertigung der Paulinischen, ihm vindicirt, der ganze paulinische Universalismus ihm in den Mund gelegt wird, die Absichtlichkeit, mit welcher unsere Schrift einestheils die Heidenbekehrung auf den Befehl Christi selbst zurückführt, anderntheils in der Erzählung von Stephanus die Halsstarrigkeit des Volks als unmittelbarste Veranlassung der Heidenmission hervortreten lässt, die universalistische Bedeutung des Pfingstwunders (S. 173 ff.). Erwägt man nun einerseits, dass Alles, oder fast Alles, was von der Urgemeinde erzählt wird, die apologetische Beziehung auf Paulus verträgt, andererseits dass so Manches, was dem Verfasser nicht unbekannt sein konnte, übergangen, und mit dem selbständigen Auftreten des Paulus die Urgemeinde mit ihren Aposteln verlassen wird; nimmt man hinzu, dass auch die Anordnung der einzelnen Abschnitte, die sonst unnatürliche Verschlingung der paulinischen und urapostolischen Geschichtsstücke von Kap. 8 an, sich nur aus der Absicht erklärt, dem Auftreten des Paulus die Vorbereitungen desselben von Seiten der Urapostel vorangehen zu lassen; beachtet man das eigenthümliche Verhältniss, dass ebenso, wie die Traditionen des ersten Theils nur mit Rücksicht auf Paulus aufgenommen erscheinen, so umgekehrt auch für die paulinische Geschichte Jerusalem der ideelle Mittelpunkt bleibt, und erst nach seiner definitiven Verwerfung durch die höchste jüdische Behörde die Thätigkeit des Apostels der heidnischen Weltstadt zuge-

Digitized by Google

wandt wird: „was anders lässt sich als Zweck des so beschaffenen Buches erkennen, als die Vertheidigung des Paulus in seiner apostolischen Würde, seinem persönlichen und apostolischen Verhalten namentlich in der Heidensache wider alle Anfeindungen und Vorwürfe der Judaisten?" Diesem Zwecke aber wird dadurch genügt, dass Paulus nur von seiner dem Judenthum zugekehrten Seite, in möglichster Conformität mit Petrus und möglichster Verherrlichung durch göttliche Führungen dargestellt, dann auch aus der früheren Geschichte der Kirche beigebracht wird, was irgendwie dazu dienen kann, den Paulus in Harmonie und Gleichheit der Würde mit den übrigen Aposteln, seine Ideen als die urchristlichen, durch die andern Apostel und Christus selbst legitimirten, ihn als das Hauptwerkzeug zur Ausführung des messianischen Planes erscheinen zu lassen (S. 217 f.). Unsere Schrift wäre also, dieser Ansicht nach, eine Apologie des Paulus aus der Geschichte dieses Apostels selbst und der Urgemeinde.

Noch ehe Schneckenburger seine eindringenden Untersuchungen anstellte, hatte Baur wiederholt, wenn auch nicht ganz in dem gleichen Sinn, auf den Tendenzcharakter der Apostelgeschichte hingewiesen. In der Abhandlung über den Römerbrief[1]) machte er die auffallende Erscheinung bemerklich, dass sich Paulus in der Apostelgeschichte zur Heidenpredigt immer nur dann entschliesst, wenn ihn die Juden zurückgewiesen haben, wies das Unhistorische dieser Darstellung namentlich an der Schlussscene unserer Schrift nach, und leitete dieselbe aus dem Interesse der Apologie gegenüber vom Judenchristenthum ab; allgemeiner aber erklärte er sich in der Abhandlung über den Ursprung des Episkopats[2]) über unsere Schrift dahin: „sie sei ihrer Grundidee und innersten Anlage nach der apologetische Versuch eines Pauliners, die gegenseitige Annäherung und Vereinigung der beiden Parteien (der paulinischen und judaistischen) dadurch herbeizuführen, dass Paulus soviel möglich petrinisch, und dagegen Petrus soviel möglich paulinisch erscheine, dass über Differenzen, welche nach der eigenen unzweideutigen Erklärung des Pau-

1) Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1836. 3, 98 — 114, jetzt im Paulus S. 562 ff.

2) Tüb. Zeitschr. 1838. 3, 142.

Digitized by Google

lus im Galaterbrief ohne allen Zweifel zwischen den beiden Aposteln wirklich stattgefunden haben, soviel möglich ein versöhnender Schleier geworfen, und der das Verhältniss der beiden Parteien störende Hass der Heidenchristen gegen das Judenthum und der Judenchristen gegen das Heidenthum über dem gemeinsamen Hass beider gegen die ungläubigen Juden, die den Apostel Paulus zum steten Gegenstand ihres unversöhnlichen Hasses gemacht haben, in Vergessenheit gebracht werde." Die Vertheidigung dieser Ansicht gegen Schneckenburger, auch von mir in diesen Jahrbüchern 1843, 62 ff. in der Kürze versucht, hat ihr Urheber selbst in seiner Recension der Schneckenburger'schen Schrift [2]) und seinem Paulus geführt. Dass die Apostelgeschichte die von jenem Gelehrten behauptete Abzweckung habe, wird auch von Baur nicht geläugnet; er erklärt ausdrücklich (Paulus S. 84), dass sie „nach einer apologetischen Tendenz angelegt sei, dass aus diesem Grunde (ebd.) die Erzählung von der Bekehrung des Kornelius in dieselbe aufgenommen und an diesen Ort gestellt, dass es in den Berichten von den paulinischen und petrinischen Wundern auf eine apologetische Parallele des Paulus mit Petrus abgesehen sei (S. 91, 157, 166, 188), dass eben diese Absicht der Erzählung von den Johannesjüngern (S. 182, 186), von der Verbrennung der Zauberbücher und dem Zeugniss des Dämons Kap. 19, 13 ff. (S. 188) zu Grunde liege, dass unsere Schrift aus apologetischem Interesse das wahre Verhältniss des Apostels zu den Juden sowohl als den Judenchristen möglichst verhülle (S. 194), dass nicht blos die beiden Vertheidigungsreden des 22sten und 26sten, sondern auch die scheinbar dogmatischen und paränetischen Vorträge des 17ten und 20sten Kapitels dieser Tendenz dienen (S. 182, vgl. S. 209), dass vielleicht (S. 215) selbst bei der Art, wie die römische Reise eingeleitet wird, die Parallele mit Petrus vorschwebe. So vollständig aber hiemit die apologetischen Motive unserer Schrift anerkannt sind, so wenig glaubt doch Baur bei der Auffassung derselben als einer Apologie des Paulus stehen bleiben zu dürfen; indem vielmehr diese Apologie durch die eingreifendsten Zugeständnisse an die judaistische Partei bedingt ist, indem andererseits auch von dieser Zugeständnisse an den Paulinis-

1) Jahrbücher f. wissensch. Kritik, März 1841, Nr. 46 f.

Digitized by Google

mus, und vor Allem an den paulinischen Universalismus verlangt werden, so bestimmt sich der Zweck unserer Schrift näher dahin, dass nicht blos die judenchristliche Partei mit Paulus und dem Paulinismus, sondern auch die paulinische mit dem Judenchristenthum ausgesöhnt werden soll, die Apostelgeschichte reiht sich von selbst unter „die in konciliatorischer Tendenz geschriebenen Schriften" (S. 243) ein, „ihre Haupttendenz ist (S. 6), die Differenz zwischen Paulus und Petrus als eine unwesentliche und unanstössige darzustellen, und für diesen Zweck muss im zweiten Theile Paulus soviel möglich wie Petrus erscheinen, und ebenso im ersten Theile Petrus soviel möglich wie Paulus." Dies kann nun allerdings von dem paulinischen Verfasser der Apostelgeschichte zunächst nur im Interesse des Paulus so dargestellt sein. Erwägt man jedoch, dass diesem Zweck nicht nur überhaupt häufig die historische Wahrheit geopfert, sondern dass namentlich auch Paulus selbst zu einem ganz Andern gemacht ist, als der er wirklich war, so wird man nach Baur (S. 11) unvermeidlich über die Voraussetzung eines blos apologetischen Zwecks hinausgetrieben. Die blosse Vertheidigung des Apostels konnte am Besten durch eine geschichtlich treue Darstellung seines Charakters geführt werden; eine Darstellung, wie die vorliegende, kann ihre Motive nur in Verhältnissen haben, wie sie damals stattfanden, als der Paulinismus so sehr zurückgedrängt war, dass er nur durch Milderung seiner Antithese gegen das Judenthum, nur durch Nachgiebigkeit gegen die judenchristliche Partei sich erhalten und mit dieser ausgleichen konnte. Wenn also Schneckenburger nur eine apologetische Abzweckung der Apostelgeschichte anerkennen wollte, und diese mit möglichster Schonung ihrer geschichtlichen Glaubwürdigkeit nachzuweisen bemüht war, so ist ihre Tendenz nach Baur in letzter Beziehung eine konciliatorische, dieser Tendenz wusste aber der Verfasser nur durch die freieste Behandlung seines geschichtlichen Stoffs zu genügen.

Noch ausdrücklicher, als Baur selbst, und im Wesentlichen unabhängig von dem Baur'schen Paulus, hat Schwegler [1]) Baur's Ansicht über den Zweck unserer Schrift zu vertheidigen unternommen, indem er unter sorgfältiger Benützung der Schneckenbur-

1) Nachapost. Zeitalter II, 75 ff.

Digitized by Google

GER'schen Untersuchung nachweist, dass eben die von ihr an's Licht gestellten Momente weder bei der durchgängigen Glaubwürdigkeit, noch bei der blos apologetischen Tendenz der Apostelgeschichte stehen zu bleiben erlauben. „Wir haben in der Apostelgeschichte — dahin fasst SCHWEGLER selbst S. 112 sein Ergebniss zusammen — weder den historischen Paulus noch die historischen Urapostel, namentlich nicht den historischen Petrus, vor uns. Jener ist ins Judaistische, oder in die Anschauungsweise, in den Ideenkreis und die praktischen Grundsätze der Urapostel: die Urapostel, namentlich Petrus und Jakobus, sind umgekehrt ins Paulinische, d. h. in den Ideenkreis einer universalistischen Auffassung des Christenthums umgesetzt." Der Zweck aber, in welchem der Verfasser den wirklichen Sachverhalt in dieser Weise umgebildet hat, „ist der irenisch-apologetische des Pauliners, der in einer noch vorherrschend dem jüdischen Christenthum zugewandten Zeit, unter einer noch in Vorurtheilen gegen die Person, Lehre und Thätigkeit des Heidenapostels befangenen Generation nur mit solchen Mitteln und Opfern dem paulinischen Universalismus Anerkennung zu verschaffen wusste. Die Apostelgeschichte ist eine Schutzschrift für den Heidenapostel und seine apostolische Thätigkeit unter den Heiden, ein Friedensvorschlag und Vermittlungsversuch in Form einer Geschichte."

Die Mehrzahl der gegenwärtigen Theologen scheint sich bis jetzt weder mit der einen noch mit der andern von diesen Ansichten über den Tendenzcharakter unserer Schrift befreundet zu haben. Hören wir z. B. DE WETTE[1]), so wäre von BAUR's und SCHNECKENBURGER's Untersuchungen nicht mehr festzuhalten, als was man auch vor ihnen schon angenommen hatte, dass der pragmatische Gesichtspunkt der Geschichtserzählung in der Apostelgeschichte ein paulinisch-apologetischer sei, d. h. dass darin dasjenige, was dem Universalismus und dem Apostel Paulus zur Empfehlung gereicht, mit Vorliebe hervorgehoben werde, wogegen DE WETTE unsere Schrift fortwährend als den zweiten Theil des Evangeliums, also zu-

1) Einl. ins N. T. 4. A. S. 203. Kommentar zur Apg. Einl. S. 5 der zweiten und dritten Ausgabe, die sich hier nur durch zwei Citate unterscheiden, wiewohl in der Zwischenzeit die Schriften von BAUR und SCHWEGLER erschienen waren.

Digitized by Google

nächst gleichfalls als ein Werk von historischer Tendenz betrachtet wissen will, und bei den meisten Erzählungen des ersten Theils eine Beziehung auf Paulus läugnet. Mit noch grösserer Sicherheit liess sich von Neander erwarten, dass er von den früheren Einreden gegen jeden Tendenzcharakter der Apostelgeschichte und ihrer einzelnen Erzählungen [1]) auch in der neuesten Ausgabe nichts zurücknehmen und fortwährend in dieser Schrift nichts Anderes finden werde, als eine rein geschichtliche Darstellung, bei welcher wir nicht einen falschen Pragmatismus, sondern nur den Mangel an Pragmatismus, die allzurohe und ungekünstelte Zusammenstellung des quellenmässigen Materials zu bedauern haben, „nur Denkwürdigkeiten, wie sie der Verfasser nach den ihm vorliegenden Quellen und nach seiner eigenen Erinnerung gab, ohne einem bestimmten Plane zu folgen.“ [2]) Diese Ansicht wird immer noch als die herrschende gelten können, und insofern eine erneuerte Untersuchung der Frage über den Zweck der Apostelgeschichte nicht überflüssig sein.

2. Die Apostelgeschichte eine Tendenzschrift.

Der Vermuthung, dass unser Buch kein rein geschichtliches, sondern statt dessen oder neben demselben irgend ein anderweitiges praktisches oder dogmatisches Motiv habe, stellt sich zunächst der Prolog des Lukas-Evangeliums in den Weg, welchen man auch auf die Apostelgeschichte zu beziehen durch ihren Anfang sich berechtigt glaubte. Da dieser Prolog nur die *διήγησις τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* als Zweck der folgenden Darstellung nenne, sagt man, und da eben diese Bestimmung auch von unserer Schrift gelten müsse, so sei es grundlose Willkühr, statt dieses vom Verfasser selbst ausgesprochenen ihr einen fremdartigen Zweck unterzuschieben. Dass jedoch dieser Schluss mehr als nur unsicher ist, dass Lukas bei der Abfassung des Evangeliums die

1) A. a. O. 3. A. S. 69. (175 f.) 405. 419. 4. A. S. 85. 470. 484.

1) 3. A. S. 402. In der 4ten Ausg. S. 470 fehlen diese Worte ebenso, wie die früheren 3. A. S. 148, wo Neander erklärt hatte, in der Apg. überhaupt nur einen rein historischen Zweck finden zu können, aber der Sache nach liegt dasselbe in den obigen Stellen.

Digitized by Google

Apostelgeschichte nicht braucht im Auge gehabt zu haben, dass in dem ersteren alle Beziehungen auf die letztere fehlen, diese umgekehrt mit ihrer Himmelfahrtsgeschichte einen neuen, mit dem Schluss des Evangeliums gar nicht unmittelbar zu vereinigenden Anfang macht, dass zu den πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα, den λόγοι, in denen Theophilus unterwiesen wurde, den Vorfällen, die der Verfasser nur auf fremde Auktorität, nicht als Augenzeuge berichten will, die Geschichte der Apostel nicht gerechnet werden konnte, dies ist von Schneckenburger (S. 7 ff.) so überzeugend nachgewiesen worden, dass jedes weitere Wort entbehrlich ist. Aber gesetzt auch, dem wäre nicht so, oder der Verfasser, so wenig er auch beim Evangelium schon die Apostelgeschichte im Auge hatte, wolle doch in dem unvollendeten Anfangssatz seiner zweiten Schrift andeuten, dass diese ebenso eine Geschichte der Apostel und ihres Wirkens sein solle, wie die erste eine Geschichte Jesu — und dies ist allerdings nicht unwahrscheinlich — was würde aus alle dem folgen? Schliesst denn der Zweck einer Geschichtserzählung die weitere Absicht aus, mit dieser Erzählung eine bestimmte Wirkung hervorzubringen? Oder soll unser Verfasser seinen Lesern, wie der Prolog im Sommernachtstraum, zum Voraus sagen, das, was er ihnen als Geschichte giebt, sei keine wirkliche Geschichte und sein Paulus nicht der wirkliche Paulus? Und wenn er sich auch vollkommen bewusst gewesen wäre, dass er die geschichtliche Wirklichkeit seinen sonstigen Zwecken aufopfere, liesse sich keine derartige Andeutung von ihm erwarten, sondern er konnte das, was er erzählt, als einfache Geschichtsdarstellung geben, er konnte es wenigstens ebenso gut, als z. B. Plato seine unhistorischen Schilderungen des Sokrates als Geschichte giebt, und mehr als einmal sogar ausdrücklich mit der Frage nach einem geschichtlichen Hergang einleitet. Aber ob und in wieweit der Verfasser der Apostelgeschichte jenes Bewusstsein hatte, wäre erst zu untersuchen. Dass es jedenfalls mit seinen Vorstellungen von der Pflicht der historischen Treue sich anders verhielt, als mit den unsrigen, werden wir zum Voraus wahrscheinlich finden müssen.

Hiemit ist bereits auch denen geantwortet, welche unserer ganzen Untersuchung die Gewissensfrage entgegenhalten, wie wir in einer so „unbefangenen« Geschichtserzählung noch anderweitige

Digitized by Google

Zwecke vermuthen, wie wir einem so gewissenhaften Schriftsteller, wie Lukas, eine absichtliche Entstellung der Wahrheit, einen sittlich so verwerflichen Betrug zutrauen können? Diese Frage, sofern sie nach gewohnter Weise die Sache vor aller Einzeluntersuchung entscheiden soll, ist geradezu sinnlos. Ob unsere Darstellung eine unbefangene, ob unser Verfasser dieser gewissenhafte, oder richtiger, dieser kritische Geschichtsschreiber ist, ob eine tendenziöse Umbildung der Ueberlieferung ihm ebenso unzulässig erscheinen musste, wie uns, dies lässt sich ja eben erst durch die Untersuchung unserer Schrift selbst ausmachen; sie und ihr Verfasser sind das, wofür man sie hält, wenn sie mit ihrer Geschichtserzählung keine ungeschichtlichen Zwecke verfolgen, wie es sich aber damit verhält, kann erst die Einzeluntersuchung ergeben; ohne Umstände voraussetzen, dass sie jenes nicht thun, heisst alle Erörterung durch ein dogmatisches Vorurtheil abschneiden.

Dass wir aber wirklich Grund haben, der Apostelgeschichte noch andere, als blos geschichtliche Zwecke zuzuschreiben, dies ist zwar auch schon von Schneckenburger hinreichend gezeigt worden, seine Gründe erhalten jedoch ein ganz anderes Gewicht, wenn man sich überzeugt hat, dass unser Verfasser nicht etwa nur einen geschichtlichen Stoff in einer bestimmten Richtung auswählt und ordnet, sondern dass er sich auch die eingreifendsten Abweichungen von der wirklichen Geschichte erlaubt hat. Was wäre z. B. an der Gleichartigkeit paulinischer und petrinischer Wunder Auffallendes, wenn doch all diese Wunder wirklich vorgekommen sind? Liesse sie sich nicht auch daraus erklären, dass eben diese gerade den Verfasser besonders anzogen? könnte es nicht am Ende gar eine höhere Fügung sein, dass die beiden Apostel ganz gleichmässig gewirkt haben? Was ist es Besonderes, dass unsere Schrift den Paulus überall mit der Judenpredigt beginnen und nur gezwungen zu den Heiden übergehen lässt, wenn doch zugleich von Schneckenburger (S. 79 ff.) bei diesem Anlass gegen den Vorwurf einer apologetischen Fiktion auf's Angelegentlichste protestirt wird? Warum sollen wir in unsern Berichten über die Reden des Apostels eine besondere Absichtlichkeit suchen, wenn diese Reden wesentlich historisch sind? Nur die Auslassungen mancher geschichtlichen Züge behalten auch auf diesem Standpunkt ihr Auffallendes, aber wenigstens ein Theil

Digitized by Google

dieser Auslassungen würde sich immerhin mit möglicher Unkenntniss des Verfassers entschuldigen lassen, bei den übrigen möchte man zugeben, dass derselbe wegliess, was nicht nach seinem Sinn war, aber zur Begründung einer bestimmten, planmässig durchgeführten Tendenz würden doch diese Data für sich kaum hinreichen. Es war daher ebenso eine Konsequenz seiner Ansicht vom Zweck der Apostelgeschichte, als eine Reaktion seines gesunden kritischen Urtheils gegen die ihr aufgedrungene Apologetik, wenn Schneckenburger selbst den Zweifeln an der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte alle jene Zugeständnisse machte, die ihm Baur (Paulus S. 9 f.) so scharf nachgewiesen hat. Ebendesswegen lässt sich aber der volle Einblick in die Motive und den inneren Bau unserer Schrift nur dann gewinnen, wenn man sich erst auf historisch-kritischem Weg über die Geschichtlichkeit ihres Inhalts verständigt und so die Freiheit des Gesichtskreises erlangt hat, welche unsere beiden ersten Artikel begründen sollten.

Ueberblicken wir von hier aus den Thatbestand, wie ihn unsere bisherige Untersuchung feststellt. Wir haben eine Darstellung, welche einestheils die Geschichte der Urapostel, namentlich des Petrus und der jerusalemitischen Gemeinde, nebst der von ihr ausgehenden Ausbreitung des Christenthums bis zum selbstständigen Auftreten des Paulus, anderntheils die Geschichte des Paulus erzählt. In dieser Erzählung findet sich nun vorerst die auffallendste Uebereinstimmung zwischen den Thaten und Schicksalen des Petrus und der älteren Apostel auf der einen, des Paulus auf der andern Seite. Beide Theile werden sich nicht blos im Allgemeinen durch die Schilderung ihrer Wunderthätigkeit (c. 2, 43. 5, 16. 8, 6 f. vgl. 18, 12. 19, 11. 28, 9) gleichgestellt, sondern es giebt auch im Besondern keine Art petrinischer Wunderwirkung im ersten Theil, welche nicht durch den zweiten dem Paulus gleichfalls zugesprochen würde.[1]) Wenn Petrus seine Wunderthätigkeit Kap. 3, 2 mit der Heilung eines Lahmgeborenen eröffnet, so ist auch das erste Heilungswunder des Paulus Kap. 14, 8 ein χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ.[2]) Wenn Petrus selbst durch seinen Schatten Wunder wirkte

1) S. Schneckenburger S. 52 f. Schwegler II, 56.

2) Ueber die völlige Gleichförmigkeit dieser beiden Erzählungen, selbst im Ausdruck, s. das 3te Heft des vor. Jahrg. S. 421, die

(5, 15), so offenbaren die Schürzen und Schweisstücher des Paulus (19, 12) keinen geringeren Grad von mirakulöser Wirkung in die Ferne. Wenn von Petrus und seinem Kreise namentlich auch Dämonenaustreibungen berichtet werden (5, 16. 8, 7), so bezeugt der böse Geist in Ephesus (19, 15) selbst, und die Austreibung des Python in Philippi (16, 18), und anderer Dämonen (19, 11. 28, 9) bestätigt, wie gefürchtet bei ihnen der Name des Paulus war. Nicht minder furchtbar ist Paulus den Bundesgenossen der bösen Geister, den Goëten und dem ganzen goëtischen Wesen (Elymas Kap. 13, 6 ff., Ephesinische Zauberei Kap. 19, 13 ff.), und er mag hierin dem vielgepriesenen Besieger des Magiers Simon (Kap. 8, 14 ff.) wohl zur Seite gestellt werden. Wohnt doch auch ihm so gut, wie jenem, die Kraft bei, nicht allein die bösen Geister zu überwinden, sondern auch den göttlichen Geist mitzutheilen, und seine staunenswerthesten, eigentlich specifischen Wirkungen hervorzurufen (19, 1 ff. vgl. mit 8, 17). Auch von paulinischen Strafwundern berichtet die Apostelgeschichte 13, 6 ff., wie von petrinischen 5, 1 ff. ein Beispiel. Dass endlich die höchste Spitze der Wunderwirkung nicht fehle, steht der durch Petrus vom Tod erweckten Tabitha (9, 36 ff.) auf paulinischer Seite Eutychus (20, 9) gegenüber. Was ist natürlicher, als dass Paulus durch diese Erfolge dieselbe Verehrung für sich erlangt, wie Petrus und seine Genossen, nur dass sich diese in seinem Wirkungsgebiete noch stärker aussprechen kann, als bei jenen: wenn in der Hauptstadt des Monotheismus die Urapostel wegen ihrer Wunder vom Volke gepriesen werden und Niemand wagt, sich ihnen zu nähern (2, 43. 5, 13), wenn der halbmonotheistische Kornelius (10, 25) den Petrus mit einer *προσκύνησις* empfängt, so wird Paulus von dem heidnischen Volk auf Malta (28, 6) ein Gott genannt, und die Lystrenser sind schon im Begriff, ihm und dem Barnabas zu opfern (14, 11 ff.), was diese natürlich, und zwar fast mit denselben Worten, wie dort Petrus [1]), ablehnen.

Heilung eines Paralytischen durch Petrus, Kap. 9, 33, womit Schneckenburger die eines Fieberkranken durch Paulus (28, 8) nur halb passend zusammenstellt, gehört in die allgemeine Kategorie der Lahmenheilungen, brauchte daher keine besondere Parallele zu haben.

1) 10, 26 Petrus: *ἀνάστηθι, κἀγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι.* 14, 15 Pau-

Diese ganze Parallele liegt nun aber — und eben hierauf beruht ihre Bedeutung für die gegenwärtige Frage — nicht in den Thatsachen als solchen, wir befinden uns vielmehr mit diesen Wundern, wie früher gezeigt worden ist, auf einem durchaus ungeschichtlichen Boden. Aber auch das lässt sich nicht annehmen, dass in der Ueberlieferung, welche unser Verfasser vorfand, schon ein solcher Parallelismus der paulinischen und petrinischen Wunderthätigkeit ausgebildet gewesen wäre. Denn da der Sagenbildung in Betreff der Apostel nicht ebenso, wie der messianischen, ein gegebener Typus vorschwebte, so wäre es mehr als wunderbar, wenn die Unzähligen, aus deren grösseren und kleineren Beiträgen die apostolische Sage anwuchs, für die Erzählungen von den beiden Hauptaposteln durchaus Gleichlaufendes beigesteuert hätten; eine Darstellung vielmehr, welche so unverkennbar durch Ein Interesse bestimmt, nach einem einheitlichen Plane ausgeführt ist, setzt auch Einheit des Urhebers voraus. Dies schliesst natürlich nicht aus, dass ihm ein Theil, vielleicht ein grosser Theil seines Stoffes schon durch die Ueberlieferung gegeben war — wie es sich hiemit verhielt, wird später untersucht werden —; aber was er ihr auch entnommen haben mag, so muss er doch das Ueberlieferte aus einem bestimmten Gesichtspunkt ausgewählt, gesichtet, umgebildet und erweitert haben, sonst hätte unmöglich dieses gleichförmige Ganze herauskommen können. Wirklich tragen ja auch manche jener Wundererzählungen die deutlichen Spuren dieser individuellen Thätigkeit. Wenn z. B. die beiden Lahmenheilungen in der Sache und im Ausdruck sich Zug für Zug entsprechen, wenn Kap. 10, 26 und 14, 15 fast die gleichen Worte gebraucht sind, wer wird den Grund davon anderswo suchen, als in der Identität des Verfassers? Wenn in jenen allgemeinen Schilderungen, die doch jedenfalls vorzugsweise dem Verfasser selbst angehören, die gleichen oder auffallend ähnliche Züge sich wiederholen (wie Kap. 5, 15. 16, vgl. 28, 9. 19, 11), von wem anders, als von eben diesem, soll ihre Gleichheit herrühren? So haben wir ja auch in der Erzählung von den Johannesjüngern, Kap. 19, und der von Apollos, Kap. 18, zwei Berichten, die in gar keinem

lus und Barnabas: *ἄνδρες, τί ταῦτα ποιεῖτε; καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμεν ὑμῖν ἄνθρωποι.*

Digitized by Google

unmittelbaren Zusammenhang stehend, nicht derselben Tradition angehören können, und von denen namentlich der zweite kein sagenhaftes Gepräge trägt, ganz dieselben Züge gefunden, welche in der Wirklichkeit nicht vereinbar nur dem Interesse dienen, die Johannesschüler für die paulinische Geistesweihe geeignet zu machen. Lässt sich annehmen, dass diese Züge von der Sage, und nicht vielmehr von unserem Schriftsteller herrühren? Der Parallelismus der paulinischen und petrinischen Wunder ist also jedenfalls für sein Werk anzusehen.

Wie Paulus hinter Petrus an Verherrlichung durch Wunder nicht zurücksteht, so steht hier Petrus mit der Urgemeinde hinter Paulus an Leiden und Widerwärtigkeiten nicht zurück, und auch diese Parallele kommt im Wesentlichen nicht auf Rechnung der Geschichte oder auch nur der Tradition, sondern auf Rechnung des Verfassers. Fassen wir zunächst den Paulus ins Auge, so ist zwar wiederholt von Nachstellungen der Juden die Rede, denen er entfliehen muss (9, 24. 30. 14, 5. 20, 3.), oder wird er von den Juden aus einem Orte vertrieben (13, 50. 17, 10. 13 f.); war aber dieser Zug selbst durch den Pragmatismus des Verfassers gefordert, wornach der Apostel das Feld der Judenmission nicht anders als gezwungen verlassen darf (s. unsern 2ten Art. S. 587 ff.), so erleidet dieser auch in allen den angegebenen Fällen keine wirkliche Misshandlung. Ebenso wenig ist dies Kap. 18, 12 ff. und 19, 21 ff. der Fall, da in der ersteren Stelle die Klage gegen Paulus noch vor seiner Verantwortung von Gallio abgewiesen und der Hauptkläger selbst vom Volke misshandelt wird, und in der zweiten der lärmende Aufstand des Demetrius, ohne persönliche Gefahr für den Apostel, mit einer ähnlichen beschwichtigenden Sentenz endet. Es bleiben daher nur drei Fälle übrig, in denen Paulus wirkliche Misshandlung zu erdulden hat: die Steinigung in Lystra, 14, 19, die Haft in Philippi, 16, 16 ff., die palästinensisch-römische Gefangenschaft. Als eine vierte Noth können wir den Schiffbruch (27, 20 ff.) hinzufügen. Unter all diesen Leiden ist aber kein einziges, welches nicht nach der Darstellung unserer Schrift, mit einem Triumph des Apostels endete. In Philippi wird er durch das Wunder seiner nächtlichen Befreiung und die Abbitte der Duumvirn für die vorhergegangene Misshandlung mehr als entschädigt; in Lystra (welches Schrecken-

Digitized by Google

BURGER S. 60 mit Unrecht von dem obigen Kanon ausnimmt) zeigt sich der über ihm waltende göttliche Schutz darin, dass er unmittelbar nach der Steinigung, Allem nach unversehrt, wieder aufsteht und weiter geht; der Schiffbruch giebt dem Apostel nicht blos V. 21 ff. 30 ff. Veranlassung, die Ueberlegenheit seiner Klugheit und seines Gottvertrauens zu zeigen, sondern die Rettung aus demselben und aus der melitensischen Gefahr ist auch, im Zusammenhang mit der göttlichen Verheissung des einen, und dem gewaltigen Eindruck des andern von diesen Erfolgen (27, 23. 28, 6) ein deutlicher Beweis höherer Führung; die palästinensische Gefangenschaft wird das Mittel zu einer Reihe von Apologien, die den Erfolg haben, dass alle jüdischen und heidnischen Auktoritäten des Landes, die Pharisäer des Synedriums (23, 9), der König Agrippa (26, 31 f.), der Tribun Lysias (23, 29), die beiden Prokuratoren (24, 22 ff., 25, 18 ff.), seine Unschuld anerkennen; wie endlich der Verfasser die römische Gefangenschaft angesehen wissen will, zeigt am Besten der Umstand, dass er ihr tragisches Ende verschweigt, statt dessen aber die Freiheit der Predigt, welche dem Apostel in Rom zu Theil wurde (28, 30 f.), und die Absichtlichkeit der Fügungen, die ihn auf diesen Schauplatz seiner Thätigkeit führten (23, 11. 27, 23, vgl. 19, 21) mit allem Nachdruck hervorhebt. Vergleichen wir nun mit diesen Leiden des Paulus, welche alle zu seiner Verherrlichung ausschlagen, die der Urgemeinde und ihrer Apostel, so zeigt sich, dass diese vor ihrem jüngeren Kollegen nicht das Geringste voraus haben. Ist Paulus eingekerkert und vor Gericht gezogen worden, so ist das Gleiche erst dem Petrus und Johannes (Kap. 4), dann den sämmtlichen Aposteln (5, 17 ff.), endlich noch einmal dem Petrus allein widerfahren; hat Paulus in Philippi Streiche erhalten, so erhielten sie vor ihm (5, 40) die Urapostel in Jerusalem; ist Paulus gesteinigt worden, so wurde Stephanus, das gefeierte Mitglied der jerusalemitischen Gemeinde, zu Tode gesteinigt; ist Paulus den Märtyrertod gestorben (wiewohl unser Verfasser davon schweigt), so ist ihm nicht allein Stephanus, sondern auch Jakobus auf derselben Bahn vorangegangen, und dieser selbst durch die Art seines Todes (Enthauptung auf Befehl eines gottlosen Despoten Kap. 12, 2. 20 ff.) sein Vorbild unter den Urapostеln geworden. Auch von inneren Zerwürfnissen, wie sie von den paulinischen Gemeinden nicht be-

Digitized by Google

richtet werden, ist die Mustergemeinde in Jerusalem nicht frei geblieben; selbst gegen die Apostel erhob sich ein Murren (6, 1 f.), und das goldene Zeitalter der Gütergemeinschaft wird durch das Vergehen des Ananias und der Sapphira befleckt. Waren andererseits die palästinensischen Apostel der Gegenstand einer besonderen göttlichen Fürsorge, so hatte sich Paulus keiner geringeren zu erfreuen; hat den Petrus ein Engel aus engem Gewahrsam befreit (12, 7 ff.), sind ebenso 5, 20 die sämmtlichen Apostel durch einen Engel aus dem Gefängniss geführt worden, so löst ein wunderbares Erdbeben in Philippi die Fesseln des Paulus und seines Begleiters; hat mit Philippus der Engel des Herrn gesprochen (8, 26), so erscheint eben dieser 27, 23 auch dem Paulus; waren die Apostel nach der Vorstellung der Folgezeit gegen giftige Schlangen gesichert (Mark. 16, 18), so ist Paulus der Einzige, von dem diess unser Verfasser durch ein ausdrückliches Beispiel belegt. Der Lauf des Paulus ist nicht leidensvoller und nicht weniger ausgezeichnet durch göttliche Führungen, als der eines Petrus und seiner Genossen.

Entspricht dies aber der geschichtlichen Wirklichkeit? oder wissen wir nicht vielmehr selbst aus den wenigen Andeutungen der paulinischen Briefe mehr von den Leiden des Apostels, als aus dieser vermeintlich so vollständigen Geschichte desselben? Wo bleibt in unserer Darstellung die Mehrzahl jener Nöthen und Misshandlungen, von denen der zweite Korinthierbrief 11, 23 ff., vgl. 6, 4 ff. berichtet? die vielen Gefangenschaften (vor der letzten), die vielen Todesgefahren, die fünfmalige Züchtigung durch Juden, zwei von den drei Stäupungen, die drei Schiffbrüche? Warum kein Wort von den heftigen Kämpfen im Innern der Gemeinden, in Galatien, in Korinth, in Ephesus (1 Kor. 16, 9)? Warum ist das θηριομαχεῖν ἐν Ἐφέσῳ (1 Kor. 15, 30) — wir wissen nicht, gänzlich übergangen, oder im Aufstand des Demetrius bis zur Unkenntlichkeit entstellt? Warum kein Wort, welches uns die Klagen des Apostels über die Schwachheit seines Fleisches (1 Kor. 4, 9 ff., 2 Kor. 1, 8 f., Gal. 4, 13 f. u. a.), über den σκόλοψ ἐν τῇ σαρκί (2 Kor. 12, 7 ff.) erläuterte? Warum dieses Stillschweigen über den Tod des Paulus, von dem wir doch schon aus Kap. 20, 25. 38 sehen, dass er bereits erfolgt war? Hat es irgend eine Wahrscheinlichkeit, dass der Ver-

Digitized by Google

fasser über alle diese Dinge nichts sagen konnte? Falls er wirklich der Reisegefährte des Paulus war, offenbar nicht; aber auch, wenn er ein Anderer und Späterer gewesen ist, konnte doch die Erinnerung an Dinge, von denen uns die Briefe des Apostels heute noch Kunde geben, ein oder zwei Menschenalter nach seinem Tode nicht so völlig verwischt sein, dass dem Geschichtsschreiber nichts davon zu Ohren gekommen wäre. Griffen doch viele von diesen Dingen, wie vor allem die Parteikämpfe in den Hauptgemeinden, in das religiöse Leben jener Zeit viel zu tief ein, um sich nicht der Ueberlieferung einzuprägen, konnten doch die Briefe des Apostels einem späteren Biographen desselben unmöglich unbekannt sein. Wir werden mithin das Schweigen unserer Schrift nur daraus erklären können, dass der Verfasser über einen grossen Theil von den Leiden des Apostels nichts sagen wollte. Geht nun schon hieraus der Tendenzcharakter dieser seiner Darstellung hervor, so erhellt derselbe noch deutlicher aus der Bemerkung, welche sich uns schon früher, ganz abgesehen von der vorliegenden Frage, ergeben hat[1]), dass die angeblichen drei Verfolgungen der Urapostel, die des 3ten und 4ten, des 5ten und des 12ten Kapitels, sich in der Wirklichkeit auf eine einzige, die letztgenannte, reduciren, und die zwei ersten nur Nachbildungen von dieser sind, welche Allem nach mehr der Reflexion, als der Sage angehören. Man erwäge nur, welches Verhältniss sich hienach herausstellt. Wir haben in unserer Schrift eine auffallende Gleichartigkeit zwischen den über Paulus und den über die Urgemeinde ergangenen Leiden. Dieser Parallelismus ist aber nur dadurch möglich geworden, dass von den Paulinischen ein grosser Theil übergangen, die der Urapostel verdoppelt und verdreifacht sind. Was ist nun wahrscheinlicher, dass die Ueberlieferung ganz unabhängig von dem Zweck der Parallelisirung diese Veränderungen mit dem geschichtlichen Stoffe vorgenommen hat, dass rein zufällig dem Verfasser die Verfolgungen der Urgemeinde dreifach, die des Paulus nur zum dritten Theil zu Ohren gekommen sind, oder dass jene Aenderungen von Anfang an auf das durch sie bewirkte Resultat, die Gleichförmigkeit der urapostolischen Leiden mit den paulinischen angelegt, dass sie einfach aus der Absicht und dem besondern Zweck des

1) 1849, 1stes Heft, S. 71 ff.

Digitized by Google

Schriftstellers zu erklären sind? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Auch die einzelnen Erzählungen sind ja zum Theil ganz sichtbar auf jene Parallele berechnet, oder doch in dem gleichen Geiste und der gleichen Manier ausgeführt. Vergleichen wir z. B. die Erzählung von der Gefangenschaft des Paulus in Philippi mit der unsers 5ten Kapitels. In beiden Erzählungen eine Einkerkerung von Aposteln aus Anlass einer Wunderheilung, in beiden eine doppelte Befreiung aus der Haft, eine übernatürliche, welche aber für den Enderfolg völlig nutzlos ist, und eine scheinbar natürliche, die sich aber bei näherer Betrachtung gleichfalls unwahrscheinlich erweist, in beiden eine körperliche Züchtigung der Eingekerkerten, nur das einemal vor, das anderemal nach dem Gefängniss, dazu Kap. 16, 24 der Zug aus der Erzählung, welche auch der des 5ten Kapitels zum Urbild gedient hat, und auch hier, V. 23, nicht ganz fehlt, dass die Verhafteten mit besonderer Strenge und Sorgfalt, in einer *ἐσωτέρα φυλακῇ*, in unlösbar scheinenden Banden verwahrt werden: wer kann glauben, diese ganze Gleichförmigkeit rühre nur von dem zufälligen Zusammentreffen der Ueberlieferungen, oder gar der geschichtlichen Vorgänge selbst her, und nicht vielmehr von der bestimmten Absicht des Schriftstellers, welcher für den Zweck des Parallelismus die eine Erzählung der andern nachgebildet, oder auch beide — dies bleibe vorerst unentschieden — in demselben Sinne gedichtet hat? Nicht anders verhält es sich auch mit den zwei Auftritten vor dem Synedrium, im 5ten und im 23sten Kapitel. Wenn in diesen beiden Verhandlungen die Pharisäer die Partei der angeklagten Apostel nehmen, und selbst die Möglichkeit zugeben, dass sie wirkliche Offenbarungsorgane sein könnten[1]), wenn sich aber dieser Hergang in dem einen Fall ebenso unwahrscheinlich gezeigt hat, als in dem andern (s. den vor. Jahrg. S. 75 ff. 562 ff.), wenn überdiess die ganze Verhandlung in beiden Fällen aller Wahrscheinlichkeit gar nicht statt hatte, was ist augenscheinlicher, als dass die

1) 5, 39, wo das kategorischere *εἰ ἐκ θεοῦ ἐστιν* im Unterschied von dem vorangehenden problematischen *ἐὰν ἐξ ἀνθρώπων ᾖ* zu beachten ist, und 23, 9, wo sich die Aehnlichkeit mit Kap. 5 auch den Abschreibern so aufgedrungen hat, dass Manche das *μὴ θεομαχῶμεν* von dort herübernahmen.

Digitized by Google

beiden gleichen und gleich ungeschichtlichen Berichte von einem und demselben Urheber, unserem Verfasser herrühren? Nur in seiner Darstellung nehmen ja überhaupt die jüdischen Hauptparteien zum Christenthum und zu einander die Stellung ein, welche ihnen im 4ten und 5ten und im 23sten Kapitel gleichmässig angewiesen ist, nur er macht die Sadducäer allein zu Anklägern, die Pharisäer zu Vertheidigern der Christen, und darum auch den Annas und Kaiphas Kap. 5, 17 zu Sadducäern (s. a. a. O.); wie lässt sich da die Absichtlichkeit dieses Pragmatismus, und der Tendenzcharakter unserer Darstellung verkennen?

Noch stärker tritt dieser Charakter in der Art hervor, wie die Lehre und das Verhalten der Apostel in unserer Schrift geschildert wird. Schon unser zweiter Artikel S. 577 ff. hat nachgewiesen, wie auffallend die Lehre des Paulus in ihren Berichten zurücktritt, wie unverhältnissmässig wenig Raum in seinen Vorträgen die Lehrrede überhaupt einnimmt, und wie selbst dieses Wenige so gar nicht das eigenthümlich paulinische Gepräge trägt. In allen Reden des Apostels nur eine einzige, schüchterne Hinweisung auf seine Lehre vom Gesetz und der Rechtfertigung (13, 38 ff.), im Uebrigen nur die Verkündigung des Monotheismus gegenüber vom heidnischen Polytheismus, die Predigt von der Auferstehung und Messianität Jesu, von der Sinnesänderung und den guten Werken, „von der Gerechtigkeit und Enthaltsamkeit und dem künftigen Gerichte" (24, 25.) — kein Wort von der allgemeinen Sündhaftigkeit und der Versöhnung durch den Tod Jesu, vom Aufhören der Gesetzesreligion, vom alleinrechtfertigenden Glauben, von allen den Ideen, welche den Kern des paulinischen Christenthums ausmachen. Nur die Schlagwörter des Ebionitismus [1]) tönen uns aus dem Munde des Heidenapostels entgegen, nur dieselbe Beweisführung für die Messiaswürde des Auferstandenen, dieselbe Aufforderung zur μετάνοια vernehmen wir von ihm, wie früher von Petrus (2, 22 ff. 38. 3, 13 ff. 5, 30 ff. 10, 37 ff.), auch die Sündenvergebung wird Kap. 13, 38. statt der paulinischen Anknüpfung an den Versöhnungstod nur in den gleichen Zusammenhang mit dem Glauben an den Auferstandenen und der Erhöhung Jesu gebracht, wie im ersten Theile (2, 38. 3, 19. 5, 31.

1) Vgl. hierüber auch Schwegler Nachap. Zeitalter S. 96.

Digitized by Google

10, 43.) von Petrus, wie schon auf rein jüdischem Boden, Luk. 1, 77., von Zacharias. Und dass uns die Gleichheit dieses Standpunkts mit dem judenchristlichen nicht entgehe, ist gerade diejenige von den paulinischen Reden, welche die ausführlichste Lehrentwicklung enthält, früheren Vorträgen des Petrus und Stephanus so ähnlich gebildet, dass wir schon im zweiten Artikel S. 580 f. dem Urtheil derer beitreten mussten, die nur einen Nachklang jener Darstellungen darin finden wollen. Was uns von paulinischer Lehre mitgetheilt wird, das lässt der Verfasser den Petrus, den Stephanus, selbst den Jakobus deutlicher, als Paulus selbst, aussprechen. Petrus sagt [1]), es sei vor Gott kein Unterschied zwischen Juden und Heiden, denn auch die Heiden, die Unreinen, werden durch den Glauben gereinigt (15, 9. vgl. Gal. 3, 28 u. A.), er nennt das Gesetz 15, 10. ein Joch, das weder sie selbst noch ihre Väter zu tragen vermocht haben, er erklärt (15, 11. vergl. 4, 12.), dass die Juden so gut, wie die Heiden, nur durch die Gnade Christi selig werden können; Stephanus weist (7, 48 ff.) auf das Ende des Tempelkultus hin; sogar Jakobus bekennt sich (15, 17.) zum paulinischen Universalismus, wenn auch ohne die vollständige Grundlage der Lehre vom νόμος — bei dem Paulus der Apostelgeschichte haben wir Mühe, diese Grundsätze zu entdecken. Kann aber Paulus nicht so unpaulinisch, so können umgekehrt Petrus und Jakobus nicht so paulinisch gesprochen haben [2]), und auch unserem Verfasser kann der allbekannte geschichtliche Charakter seiner Helden nicht so fremd gewesen sein, dass er meinte, sie hätten wirklich so gesprochen: seine Darstellung ist schlechterdings nur aus einer absichtlichen, tendenzmässigen Veränderung des geschichtlichen Thatbestandes zu erklären.

Eben dahin führt uns, was er vom Verhalten des Paulus auf der einen, der Urapostel auf der andern Seite berichtet. Wenn Paulus hier als ein gesetzesfrommer Israelite erscheint, wenn er die hergebrachten Reisen zum nationalen Heiligthum auch unter dem stärksten Geschäftsdrang seines apostolischen Amtes nicht versäumen will, wenn er Gelübde und Nasiräat (oder Nasiräatsopfer) nicht blos überhaupt übernimmt, sondern auch für den ausdrücklichen Zweck

1) S. Schnckenburger S. 187 ff.

2) M. s. das dritte Heft des vor. Jahrg. S. 439.

Digitized by Google

übernimmt, die Verläumdung zu widerlegen, dass er Abfall vom Gesetz lehre, wenn er die theokratischen Privilegien seines Volkes so hoch achtet, dass er vom Anfang bis zum Ende seiner apostolischen Wirksamkeit immer zunächst den Juden predigt, und nur durch ihren Unglauben und durch göttliche Befehle gezwungen den Heiden, wenn er auf dem Apostelconcil die förmliche Verpflichtung übernimmt, die Juden bei Gesetz und Beschneidung zu belassen, den Heidenchristen wenigstens die noahischen Gebote aufzulegen, wenn er selbst an Timotheus, dem Heidenchristen, aus Rücksicht auf seine jüdischen Volksgenossen die Beschneidung vollzieht[1]); wenn andererseits die Männer der Urgemeinde den Grundsatz der Heidentaufe nicht blos auf's Bereitwilligste anerkennen, sondern auch zuerst diesen Grundsatz erkannt und nach demselben gehandelt haben, wenn Petrus schon in seiner ersten Rede, die Prärogative des theokratischen Volks anerkennend, zugleich auf die Möglichkeit hindeutet, sie zu verscherzen[2]), wenn Philippus den halbheidnischen Samaritanern gepredigt, Petrus und Johannes aus Auftrag der Zwölfe den von ihm Getauften die Vollendungsweihe ertheilt haben, wenn Petrus, auf die augenscheinlichsten Offenbarungen hin, unter Genehmigung der Jerusalemiten, den Heiden Kornelius getauft hat, wenn noch vor dem Auftreten des Paulus die heidenchristliche Gemeinde in Antiochien entstanden, und von dem geisterfüllten (11, 24), allbewährten (4, 36) Bevollmächtigten der Urgemeinde approbirt worden ist, wenn schliesslich die Gesammtheit der Jerusalemiten auf die Empfehlung des Petrus und Jakobus, den Heidenchristen den Freibrief ausstellt, welcher sie von Gesetz und Beschneidung lossprieht, wenn Paulus und die Palästinenser in dieser Weise die Rollen getauscht haben, so gehört in der That nur ein Kleinstes von kritischer Unbefangenheit dazu, um in einer so auffallenden Umstellung der Charaktere noch vor aller Detailuntersuchung eine bestimmte Tendenz zu vermuthen. Hat man sich aber vollends mit uns überzeugt, dass diese Darstellung nur durch eine Reihe der eingreifendsten Geschichtswidrigkeiten möglich

1) S. das 4te Heft des vor. Jahrg. S. 582 ff.

2) Kap. 3, 26: *ὑμῖν πρῶτον ὁ θεὸς ἀπέστειλεν αὐτὸν (Ἰησοῦν)*, wobei offenbar vorbehalten ist, was Paulus und Barnabas 13, 46 aussprechen: *ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν, στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη.*

Digitized by Google

war, dass von den fünf jerusalemitischen Reisen, welche die Apostelgeschichte kennt, nur drei historisch sind, und von diesen dreien keine einzige ursprünglich den Zweck hatte, den unsere Schrift wenigstens der letzten derselben ausdrücklich beilegt (24, 11. 17), dass Paulus weder das korinthische Gelübde (18, 18), noch die ihm Kap. 21, 23 angesonnenen Leistungen übernommen haben kann, am allerwenigsten aus dem hier angegebenen Grunde, dass die Praxis in Betreff der Heiden- und Judenpredigt, welche er sich nach unserer Darstellung zur Pflicht machte, nur dem Verfasser, nicht ihm angehört[1]), dass Scenen, wie die mit den römischen Juden, aller geschichtlichen Möglichkeit ermangeln; hat man ebenso den Universalismus eines Petrus und Jakobus mehr als verdächtig gefunden, und in der Erzählung von der Bekehrung des Kornelius nicht nur einzelne unhistorische Bestandtheile, sondern von Anfang bis zu Ende nichts als Unwahrscheinliches und Undenkbares gesehen; hat man sich endlich über das sogenannte Apostelconcil mit Hülfe des Galaterbriefs orientirt, die angeblichen Zugeständnisse des Paulus an den Judaismus beseitigt, und die der Urapostel an Paulus auf ihr richtiges Maas zurückgeführt, so kann es nicht dem mindesten Zweifel mehr unter-

1) M. s. hierüber 1849, 4, 587 ff. 5, 414 f. Wie wenig unser Verfasser bei seiner Darstellung dieses Punktes auf die wirkliche Geschichte Rücksicht nimmt, erhellt neben dem früher Erörterten auch aus Kap. 26, 20. Paulus sagt hier zu Agrippa: *τοῖς ἐν Δαμασκῷ πρῶτον καὶ Ἱεροσολύμοις εἰς πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπήγγελλον μετανοεῖν.* Er behauptet also nicht blos in Jerusalem, sondern in ganz Judäa als Prediger des Evangeliums gewirkt zu haben, und zwar noch vor seiner Heidenmission, wie dies theils aus dem *πρῶτον*, theils aus der Stellung der einzelnen Glieder hervorgeht. Wie wenig diese Behauptung mit der wirklichen Geschichte, mit den Erklärungen des Galaterbriefs (1, 22: *ἤμην ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας*), ja mit der eignen Darstellung unserer Schrift (9, 30. 22, 17 ff.) zu vereinigen ist, braucht nach allem Früheren nur angedeutet zu werden, aber wie bezeichnend ist sie nicht für unsern Verfasser, wie verschwindet hier nicht hinter dem prunkenden *ἐν Δαμασκῷ καὶ Ἱεροσολύμοις εἰς πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας* das bescheidene, fast bittweise angehängte *τοῖς ἔθνεσιν*, hinter der fingirten Judenmission die weltgeschichtliche That des Heidenapostels!

Digitized by Google

liegen, dass es nicht nur nicht die Geschichte, sondern auch nicht die Sage, dass es nur die pragmatisirende Reflexion ist, welche die merkwürdige Einstimmigkeit in dem Verhalten des Paulus und der Urgemeinde hergestellt, den Heidenapostel zum Petriner, die Judenapostel zu Paulinern gemacht hat. Was wir oben, aus Anlass der Erzählungen von den Leiden des Paulus und der Urgemeinde über den Unterschied zwischen Sagenbildung und tendenzmässiger Geschichtschreibung bemerkt haben, wäre auch hier zu wiederholen.

Auch in Beziehung auf ihre apostolische Befähigung ist zwischen Paulus und den Uraposteln kein wesentlicher Unterschied.[1] Wenn sich diese bei den Letzteren auf ihre persönliche Verbindung mit Christus gründete, deren Mangel schon frühe ein Hauptgrund war, um dem Paulus die apostolische Würde abzusprechen (man vgl. 2 Kor. 5, 16. 10, 7. 11, 5), und noch tief in's zweite Jahrhundert hinein von ebionitischer Seite hiezu benützt wurde[2], wenn andererseits schon Paulus selbst seinen Gegnern die Frage entgegenhielt (1 Kor. 9, 1): *οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχ, Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα;* so ist es eben diese Beglaubigung durch die persönliche Erscheinung Christi, welche die Apostelgeschichte mit unverkennbarem Nachdruck geltend macht, wenn sie die Bekehrung des Apostels nicht weniger als dreimal mit allen Nebenumständen berichtet, und überdies auch noch weitere Christuserscheinungen theils erzählt (22, 18. 18, 9. 23, 11. vgl. auch 16, 9. 27, 23), theils andeutet (26, 16), so dass auch Paulus nicht weniger als die *συνελθόντες τοῖς ἀποστόλοις ἐν παντὶ χρόνῳ* (Kap. 1, 21), mit seiner evangelischen Predigt dasjenige bezeugt, was er selbst gehört und gesehen hat (22, 15. 26, 16. vgl. 4, 20), auch er ein *μάρτυς τῆς ἀναστάσεως Ἰησοῦ* (1, 22), ein vollgültiger Zeuge von der Realität jener Thatsache ist, in welche der Apostelgeschichte aller eigenthümlich christliche Lehrgehalt zusammenschrumpft. Weil aber diese visionäre Weise der Beglaubigung auf ebionitischer Seite nicht anerkannt wurde[3], so müssen ihm judenchristliche Auk-

1) M. s. hierüber namentlich Schwegler a. a. O. S. 77 ff.
2) Clem. Hom. XVII, 13.
3) Clem. Hom. a. a. O. und dazu Baur Paulus S. 84 ff. Schneckenburger S. 170 f.

Digitized by Google

toritäten darin vorangehen: auch die Erscheinungen des Auferstandenen, welche den ältern Aposteln zu Theil wurden, werden von unserer Schrift unter den Begriff der Optasie (ὀπτανόμενος, 1, 3. ὤφθη 13, 30), und insofern mit der οὐράνιος ὀπτασία (26, 19) in Damaskus ebenso, wie von Paulus selbst 1 Kor. 15, 5 ff., auf gleiche Linie gestellt[1]); auch Stephanus sieht in visionärer Weise den Herrn (7, 55); ganz besonders aber ist es Petrus, welcher dem Paulus den Weg bahnt, indem er ebenso, wie dieser, mit der ἀποστολὴ ἐθνῶν durch eine Vision beauftragt wird. Eben diese letztere Erzählung beweist aber auch auf's Schlagendste das Absichtliche dieser ganzen Parallele. Denn wenn wir uns schon früher von der Ungeschichtlichkeit jenes Vorgangs überzeugen mussten, so trägt derselbe andererseits deutliche Spuren davon, dass er dem Hergang bei der Bekehrung des Paulus nachgebildet ist. Nicht nur der Zweck — die Berufung zur Heidenmission — ist der gleiche, sondern auch die Form der beiden Visionen hat nach Schneckenburger's (S. 170) feiner Bemerkung auffallende Aehnlichkeit: beide Male ineinander greifende Doppelvisionen, zwischen Paulus und Ananias, Petrus und Kornelius, beide Male die ausdrückliche Beglaubigung des Geschauten durch die eigene Erzählung der Schauenden (11, 5 ff. Kap. 22 und 26). Mit Recht bemerkt endlich Schwegler (a. a. O.), dass auch die Stimme, welche zu Petrus redete, Kap. 10, 14 als die Stimme Christi bezeichnet werde. Es wäre in der That wunderbar, wenn diese Uebereinstimmung der beiden Vorgänge nicht in der bestimmten Absicht ihrer Gleichstellung ihren Grund hätte, die ja auch schon in der zweimal wiederholten Erzählung des einen, der dreimaligen des andern deutlich hervortritt.

Fassen wir schliesslich in's Auge, was von der Apostelgeschichte über das persönliche Verhältniss zwischen Paulus und der judenchristlichen Partei berichtet wird, so ist auch schon von Anderen bemerkt und in unserem 2ten Art. S. 586 f. gezeigt worden, wie

1) Ebenso das Lukas-Evangelium 24, 34. vgl. V. 23, wogegen weder Matthäus noch Markus diesen sonst nur von Engel- und Geistererscheinungen gebräuchlichen Ausdruck auf die Erscheinungen des Auferstandenen anwenden. Johannes kennt das Wort gar nicht.

Digitized by Google

freundlich sich dieses hier darstellt. Von den unausgesetzten Kämpfen des Apostels mit den Judaisten kaum eine Spur; die korinthischen, galatischen, ephesinischen, römischen Gegner, welche den Paulus nach seinen Briefen auf's Aeusserste gebracht haben, werden mit keiner Silbe berührt, die παρείσακτοι ψευδάδελφοι, denen er in Jerusalem so entschieden entgegentreten musste (Gal. 2, 4), sind Kap. 15, 5 in der mildesten Weise erwähnt, der leidenschaftliche Hass der eifrigen Judenchristen gegen den Gesetzesstürmer ist Kap. 15, 21 zu einem leicht widerlegbaren Verdacht abgestumpft; nur die ungläubigen Juden sind selbst an solchen Orten, wo es Paulus ganz entschieden mit judenchristlicher Anfeindung zu thun hatte, wie Ephesus (1 Kor. 16, 19) und Korinth, seine einzigen Gegner Kap. 20, 19. 3. Ebenso wird umgekehrt alles Aufreizende, was von paulinischer Seite zu berichten war, behutsam zurückgestellt, Titus, der treue Gehülfe des Paulus, der aber freilich ein Unbeschnittener, und die Veranlassung des jerusalemitischen Streites war, nie auch nur genannt, der heftige Auftritt mit Petrus, welchen noch die Klementinen dem Paulus nicht vergessen können [1]), mit tiefem Still-

1) Hom. XXII, 3. In Beziehung auf den antiochenischen Vorfall möge hier noch ein kleiner Nachtrag zu Art. 2 S. 440 f. Raum finden. Schneckenburger sucht dem Widerspruch zwischen dem Benehmen des Petrus in Jerusalem und in Antiochien dadurch zu entgehen, dass er den antiochenischen Auftritt vor das Apostelconcil verlegt (S. 108 ff.). So richtig aber hiebei erkannt ist, dass er nach demselben nicht mehr Raum fände, so entschieden wird doch jene Annahme durch den Galaterbrief ausgeschlossen, in welchem ohne die unstatthafte Rücksicht auf die Apostelgeschichte gewiss Niemand etwas Anderes, als eine chronologische Anordnung finden würde. Nothwendig hätte auch Paulus des früheren Zusammentreffens mit Petrus schon vor Kap. 2, 1 erwähnen müssen, wenn es überhaupt stattfand (s. Jahrg. 1849, 3, 426), und unmöglich könnte er von der jerusalemitischen Reise so reden, wie er Gal. 2, 27 thut, wenn schon eine so principielle Verhandlung mit Petrus vorangegangen war, wie die antiochenische. Seine Darstellung setzt offenbar voraus, dass die Frage über sein Verhältniss zu den Judenaposteln und die Zulässigkeit der Heidentaufe damals zuerst zwischen ihm und ihnen zur Erörterung kam. S. a. a. O. S. 427.

Digitized by Google

schweigen übergangen, statt dessen nur der Zank mit Barnabas (15, 37), ein jedenfalls weit unverfänglicherer Vorfall, berichtet. Um so nachdrücklicher werden die freundlichen Berührungen des Paulus mit der jerusalemitischen Gemeinde und der ganzen judenchristlichen Partei betont. Gleich nach seiner Bekehrung ist es Ananias, *ἀνὴρ εὐσεβὴς κατὰ τὸν νόμον, μαρτυρούμενος ὑπὸ πάντων τῶν Ἰουδαίων* (22, 12), der sich in Damaskus seiner annimmt und ihm die Taufe ertheilt; bald darauf eilt er selbst nach Jerusalem und steht hier im vertrautesten Verkehr mit den Zwölfen, bei denen sich der hochgeachtete Barnabas für ihn verbürgt (9, 26 ff.); drei weitere Reisen sind eben so viele Beweise seines guten Einvernehmens mit der Urgemeinde[1]); auch auf der letzten seiner frommen Wanderungen zum Nationalheiligthum wird er noch vor seiner Ankunft von dem gefeierten Philippus und seinen Töchtern gastfrei gepflegt, von Agabus, dem jerusalemitischen Propheten, gewarnt (21, 8 ff. s. a. a. O.), bei derselben von den Brüdern in Jerusalem freudig empfangen (21, 17 ff.). Ein gleich freundlicher und ehrenvoller Empfang wird ihm (28, 15) von Seiten der römischen Gemeinde zu Theil, von welcher der Verfasser merkwürdiger Weise gar nichts zu berichten weiss, als dass sie dem Paulus einige Stationen weit entgegenkam. Von welcher Absichtlichkeit auch diese Darstellung beherrscht ist, zeigt schon die Verdopplung der jerusalemitischen Reisen (s. o.) und das Schweigen über Titus und den antiochenischen Auftritt. Hinsichtlich der ersteren haben wir schon früher (1849, 3, 429. 4, 583) gesehen, wie wenig geschichtlichen Grund zwei davon haben, und wie sie ganz nur darnach aussehen, ohne allen bestimmten Anlass den geschichtlichen Reisen nachgebildet zu sein; haben wir nun überdiess gefunden, welches besondere Interesse gerade unser Verfasser bei einer solchen Nachbildung haben musste, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass dieselbe eben nur von ihm, nicht etwa von einer traditionellen Quelle herrührt. Was das Schweigen von Titus und den Streit mit Petrus betrifft, so liegt am Tage, dass diese in der christlichen Urzeit allbekannten Dinge, welche ihrer Natur nach in einer Apostelgeschichte ebenso wenig fehlen durften, als etwa das Marburger Religionsge-

1) S. unsern 2ten Art. S. 586.

Digitized by Google

spräch in einer deutschen Reformationsgeschichte, nur in einer bestimmten Absicht weggelassen worden sein können; unsere Schrift erweist sich auch hierin, wie in allem Uebrigen, als entschiedene Tendenzschrift.

3. Der Zweck der Apostelgeschichte ein conciliatorischer.

Versuchen wir es nun, den Gesichtspunkt näher zu bestimmen, von welchem unser Verfasser bei seiner Darstellung geleitet ward, so kann nach allem Bisherigen nicht mehr davon die Rede sein, bei der Rücksicht auf das individuelle Bedürfniss des Theophilus, welchem das Buch zugeschrieben ist, stehen zu bleiben. Welcher Art hätte denn dieses Bedürfniss sein sollen, um eine so durchgreifende Umbildung der Geschichte zu begründen? Das Bedürfniss jedes Lesers verlangt von einem Geschichtswerk zunächst geschichtliche Treue, und nur in der Auswahl und Darstellung des Gegebenen kann sich die Rücksicht auf die Individualität desselben geltend machen; eine Darstellung dagegen, welche ihren Gegenstand nicht blos unvollständig, sondern nach offenbar ungeschichtlichen Gesichtspunkten behandelt, kann überhaupt in letzter Beziehung kein historisches Motiv haben, daher auch nicht das, die Geschichte dem Bedürfniss von diesem oder jenem Einzelnen anzupassen. Jedenfalls aber müsste die Verweisung auf die Bedürfnisse des Theophilus, wenn sie mehr sein will, als eine leere Phrase, durch die nähere Angabe dieser Bedürfnisse ergänzt, es müsste gezeigt werden, welche Momente es waren, die eben eine solche Darstellung, wie die unsrige, für Theophilus passend erscheinen liess. Dafür reicht aber das Einzige, was man über Theophilus nicht sowohl weiss, als vermuthet, dass er ein Heidenchrist war, nicht entfernt aus; vielmehr lässt sich gerade bei einem solchen am Wenigsten absehen, wozu es nöthig war, den grossen Heidenapostel erst zu judaisiren, ehe man ihn mit demselben bekannt machte. Wollte man aber diesem Mangel mit unserer Schrift selbst abhelfen, und aus ihren Eigenthümlichkeiten durch einen Rückschluss auf die des Theophilus zu gelangen versuchen, so wäre das für's Erste ein ganz unnöthiger Umweg: erst von der Tendenz der Apostelgeschichte zu dem religiösen Bedürfniss des Lesers und dann wieder von diesem zu jener; zweitens aber würde

Digitized by Google

man auf diesem Wege gar nicht zu dem Individuum Theophilus, sondern im günstigsten Fall immer nur zu der allgemeinen Kategorie gelangen, der er angehörte, und es würde sich so nur das Gleiche herausstellen, was wir uns zum Voraus sagen mussten, dass unser Werk überhaupt nicht auf ein einzelnes Individuum, sondern nur auf ganze Klassen und Richtungen berechnet sein kann.

Wo wir nun diese zu suchen haben, darüber lässt uns die Apostelgeschichte selbst keinen Augenblick im Zweifel. Eine Schrift aus der nachapostolischen Zeit, welche die Geschichte der Apostel mit der entschiedensten Absichtlichkeit aus dem Gesichtspunkt einer Parallele zwischen Paulus auf der einen, den Urapostеln auf der andern Seite behandelt, und die historische Treue in vielen der wichtigsten Fälle dieser Tendenz aufopfert, — eine solche Schrift kann ihren Zweck offenbar nur in einer bestimmten Wirkung auf diejenigen haben, welche den Paulus und die Urapostel sich nicht ebenso gleichstellten, und mit dieser Entgegensetzung der beiderlei Apostel auch eine entgegengesetzte Auffassung des Christenthums verbanden, auf die noch im Kampfe begriffenen Parteien der Pauliner und der petrinischen Judaisten. Diesen Zweck selbst könnte man nun mehr persönlich oder mehr sachlich verstehen: es könnte unserem Verfasser entweder darum zu thun sein, seine Vorstellung von dem persönlichen Charakter und der geschichtlichen Bedeutung des Paulus und Petrus, oder darum, die paulinische oder petrinische Auffassung des Christenthums zur Geltung zu bringen. In der That jedoch würde man mit einer solchen Trennung beider Gesichtspunkte den ganzen Charakter jenes urchristlichen, ja jedes religiösen Parteikampfs verkennen. Denn wie hier einerseits die Frage über die Auffassung des Christenthums von der über die Bedeutung dieser bestimmten Personen nicht abzulösen war, wie dem Judaisten die Hochstellung eines Petrus und Jakobus, die Geringschätzung oder Feindschaft gegen Paulus ebenso natürlich und nothwendig war, als umgekehrt dem gemässigteren Pauliner die Gleichstellung des Heidenapostels mit den Judenaposteln, dem extremen die gnostische Verwerfung der letzteren: so war auch auf der andern Seite der Streit um die Personen nicht getrennt von dem über die Sache, es kam Niemand in den Sinn, im rein historischen Interesse über die Vorzüge des Paulus oder Petrus zu verhandeln, sondern wer den

Digitized by Google

Paulus priess, der priess ihn eben desshalb, weil er in ihm seinen Apostel, im paulinischen Christenthum sein eigenes wiederfand, wer den Petrus oder Jakobus ihm vorzog oder entgegenstellte, der stellte auch das Judenchristenthum über den Paulinismus oder ihm entgegen. Wenn es sich um Petrus handelte — dies beweisen alle Urkunden jenes Streits von den paulinischen Briefen bis zu den Klementinen und dem zweiten Brief Petri, dies beweisen die Sagen von der römischen Wirksamkeit des Petrus, dies beweist das Verhalten eines Hegesipp, Papias, Justin gegen den Heidenapostel, eines Marcion und anderer Gnostiker gegen die Judenapostel — so handelte es sich auch um den Petrinismus, wenn um Paulus, auch um den Paulinismus. Auch unser Buch ist daher nicht blos eine historische Schrift, auch nicht blos eine historische Tendenzschrift, sondern es stellt sich mitten in die Parteigegensätze der urchristlichen Zeit, und will nicht nur auf die Vorstellung über Paulus und die Urapostel, sondern mittelst dieser Vorstellung auf die Stellung der Parteien selbst bestimmend einwirken. In welcher Richtung, haben wir sofort zu untersuchen.

Eine Darstellung, wie die der Apostelgeschichte, könnte im Allgemeinen einen dreifachen Zweck haben: wenn hier Paulus und die Urapostel tendenzmässig parallelisirt werden, so könnte dies entweder im petrinischen, oder im paulinischen, oder in einem höheren gemeinschaftlichen Interesse geschehen; d. h. es handelt sich entweder um die Empfehlung der Judenapostel und des Judenchristenthums bei den Paulinern, oder um eine Empfehlung des Paulus und des Paulinismus bei den Judaisten, oder endlich um die Ausgleichung des ganzen Gegensatzes in einem dritten, Gemeinsamen. Von diesen Möglichkeiten fällt jedoch die erste sogleich durch die Bemerkung, dass der Verfasser unserer Schrift offenbar ein Pauliner, und das Interesse für Paulus und das paulinische Christenthum das Vorherrschende in ihr ist. Um dem sogleich Auszuführenden nicht vorzugreifen, mag hier nur an die Stellung der urapostolischen und paulinischen Stücke erinnert werden. Jene nehmen nur die erste, kleinere Hälfte des Ganzen ein; mit dem Auftreten des Paulus auf dem Schauplatz der apostolischen Wirksamkeit verschwindet Petrus sammt seinen Genossen, und nur zweimal, beim Apostelconcil und der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem, kommen sie wieder zum

Digitized by Google

Vorschein, dort, um dem Paulus und seinen Gemeinden ihren religiösen Freibrief auszustellen, hier, um ebendenselben bei sich zu empfangen. Das selbstständige Interesse an ihnen ist mit dem Eintritt des Paulus in sein Amt zu Ende, über ihre Wirksamkeit von diesem Zeitpunkt an wird nicht das Geringste berichtet. Wie wäre das möglich, wenn es dem Verfasser ursprünglich um sie und ihre Empfehlung zu thun wäre? Müsste da nicht gerade von dem Theil ihrer Thätigkeit, welcher der paulinischen gleichzeitig war, am Meisten erzählt, müsste nicht gezeigt werden, dass sie hinter dem Heidenapostel mit seinen glänzenden Erfolgen um nichts zurückstehen, müsste nicht der Schlusseffekt des Ganzen statt des Paulus vielmehr auf Petrus concentrirt sein? Diese Möglichkeit werden wir daher gänzlich bei Seite lassen dürfen?

Ungleich gewichtigere Gründe kann die Ansicht für sich anführen, dass der zweite der obigen Fälle stattfinde, dass unsere Schrift eine Empfehlung, oder genauer eine Vertheidigung des Apostels Paulus und des Paulinismus sein wolle. Hiefür spricht vor Allem der ebenbemerkte Umstand, dass sich ihre Wirkung ganz sichtbar in Paulus und seiner Wirksamkeit zusammenfasst, die Palästinenser ihm zur Unterlage dienen, nicht er den Palästinensern. Gehen wir sodann auf's Einzelne ein, und fassen wieder zuerst die apostolischen Wunder in's Auge, so hat es schon zum Voraus alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass die apostolische Wundersage vorherrschend der judaistischen, nicht der paulinischen Seite angehört. Wie die Juden Jesus um Wunderzeichen gequält hatten, so betrachteten sie auch als Christen das Wunder als ein wesentliches Merkmal der Apostelwürde, und Paulus selbst giebt uns zu verstehen, wie ihm von dieser Seite her der Mangel jenes Merkmals vorgerückt wurde: *Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον* (1 Kor. 1, 22). Auf jüdischer Seite die Zeichenforderung, auf paulinischer die Lehre von der Versöhnung. Nur seine judaistischen Gegner sind es daher, denen gegenüber er sich auf seine Wunder beruft, weil ihnen diese als die *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* galten, 2 Kor. 12, 11: *οὐδὲν ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων· τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν* u. s. w. So wissen wir ja auch von der berühmtesten unter den Thaten des Petrus, von der Besiegung des Magiers Simon, dass sie

Digitized by Google

unabhängig von unserer Schrift in der petrinischen Sage gefeiert wurde: wogegen dies von den Kämpfen eines Paulus mit Elymas und den ephesinischen Goëten nicht bekannt ist. Ebenso hat der unklare Bericht über die Johannesjünger ganz das Ansehen einer absichtlichen, pragmatischen Fiktion, welche der Erzählung von der Wirksamkeit des Petrus in Samaria nachgebildet, nur durch den Wunsch veranlasst sein kann, den Paulus in Nichts hinter seinem Vorgänger zurückstehen zu lassen. Die lystrensische Lahmenheilung Kap. 14, 8 ff., deren auffallende Aehnlichkeit mit der petrinischen Kap. 3, 1 ff. wir früher bemerkt haben, zeigt schon durch ihre Kürze und das Fehlen aller eigenthümlichen Züge, dass sie nicht Original, sondern Nachbildung ist. Vergleichen wir endlich die beiden Todtenerweckungen Kap. 9, 36 ff. und Kap. 20, 9 ff., so trägt zwar die erste derselben noch bestimmtere Spuren eines völlig unhistorischen Ursprungs, als die zweite, aber sie hat ihr Vorbild (s. o.) nicht an dieser, sondern an den Todtenerweckungen der alttestamentlichen und evangelischen Geschichte, und zwar nach der Fassung des petrinischen Markus-Evangeliums (s. den vor. Jahrg. 3. H. S. 385), wogegen die andere zwar einen geschichtlichen Anlass zu haben scheint, aber den Charakter einer wirklichen Todtenerweckung gleichfalls nur durch Einmischung von Zügen erhält, die auf jene Quellen zurückweisen, im Uebrigen zu der Erzählung des 9ten Kapitels sich ähnlich verhält, wie die lystrensische Lahmenheilung zu der jerusalemitischen. Lässt sich nach allem diesen kaum bezweifeln, dass die paulinischen Wunder unserer Schrift den petrinischen angepasst sind, nicht umgekehrt, dass daher der Zweck der hier vorliegenden Parallele nicht ist, den Petrus dem Paulus, sondern den Paulus dem Petrus gleichzustellen, so gilt das Gegentheil von den Leiden und Verfolgungen, welche die beiden Theile betreffen. Es ist bereits gezeigt worden, dass hier die Gleichheit der beiderseitigen Erfahrungen nur durch eine auffallende Verminderung der paulinischen und eine ungeschichtliche Verdoppelung urapostolischer Missgeschicke gewonnen wurde. Nun könnte es freilich scheinen, diese Aenderung sei nicht im Interesse des Apostels Paulus vorgenommen, da vielmehr das Leiden um Christi willen, die *μαρτυρία*, auf urchristlichem Standpunkt nur als etwas Rühmliches angesehen werden konnte, so werde dadurch dem Heidenapostel ein Theil seines Ruh-

Digitized by Google

mes entzogen und auf die Judenapostel übergetragen. So unläugbar aber jene Ansicht von Leiden und Verfolgungen auch ist, und so sehr sie gerade dem ebionitischen Standpunkt entspricht (man vgl. z. B. Luk. 6, 20 ff.), so liessen doch die Widerwärtigkeiten, mit denen ein Paulus zu kämpfen hatte, auch noch eine andere, dem Ebraismus gleichfalls nicht fern liegende Auslegung zu: dass die Sache, welcher überall widersprochen wurde, nicht die Sache Gottes, dass ein Mann, welcher sich der göttlichen Hülfe so wenig zu erfreuen hatte, nicht der wahre Gesandte des Messias sein könne. Dass schon Paulus selbst mit diesem Anstoss zu kämpfen hatte, erhellt aus mehreren Stellen in seinen Briefen. Wenn er den Galatern nachrühmt, dass sie den πειρασμὸς in seinem Fleische nicht verachtet und verspottet haben (Gal. 4, 14), so liegt der Schluss nahe, Andere werden dies gethan haben; wenn er seine Schwäche und Schmach den glänzenderen Zuständen der Korinthier entgegenstellt (1 Kor. 4, 9 ff.), so weisst uns schon das Ironische seiner Ausdrücke auf die Selbstüberhebung hin, mit der Manche auf seine ἀσθένεια herabsahen; wenn er 2 Kor. 4, 7 ff. ausführt, in wiefern sich auch seine Leiden mit seinem apostolischen Berufe vertragen, so mag es nicht überflüssig gewesen sein, Vorurtheile gegen dieselben zu bekämpfen; wenn er wiederholt (2 Kor. 11, 30. 12, 5. 9) versichert, sich seiner Schwachheit rühmen zu wollen, so scheint dies nicht blos gegen solche gesagt, die sich selbst ihrer vermeintlichen Stärke rühmten, sondern ebenso auch gegen diejenigen, welche ihn um seiner Schwachheit willen verachteten; und so muss er ja auch die Korinthier (2 Kor. 13, 3) ausdrücklich darauf aufmerksam machen, dass trotz seiner Schwachheit Christus mächtig in ihm sei. Dies Alles weist darauf hin, dass nicht allein die anscheinende Muthlosigkeit seines persönlichen Auftretens, sondern auch seine Leiden selbst als Grund gegen ihn gebraucht wurden, dass die παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς (2 Kor. 10, 10), die man ihm vorrückte, sich auch auf eben jenen äusserlich gedrückten Zustand bezieht. Dass auch unsere Darstellung ähnliche Einwürfe im Auge hat, wird durch ihren ganzen Charakter wahrscheinlich. Denn wenn die auffallende Aenderung des geschichtlichen Thatbestandes in ihr nur aus der Absicht erklärt werden kann, die Männer der Urgemeinde dem Paulus an Leiden und Verfolgungen gleichzustellen, dieses selbst aber ent-

Digitized by Google

weder zur Vertheidigung des Heidenapostels oder zur Verherrlichung der Judenapostel geschehen sein könnte, so ist das erstere Motiv bei unserem paulinischen Verfasser zum Voraus anzunehmen; eben dahin weisst aber auch der Umstand, dass der Tod des Paulus, so bekannt er nach Kap. 20, 25. 38 dem Verfasser auch war, doch nicht mehr erwähnt wird; ganz entscheidend ist endlich ein Zug, den wir schon früher nachgewiesen haben: wenn von Paulus keine einzige Widerwärtigkeit erzählt wird, die nicht zu seiner Verherrlichung ausschlüge, und wenn hiebei wenigstens in Einem Fall, bei der Befreiung aus dem Kerker in Philippi, eine offenbare Nachbildung petrinischer Erzählungen vorliegt, so kann gar kein Zweifel darüber stattfinden, dass es mit unserer Schilderung nicht auf die Verherrlichung der Urapostel als solche abgesehen ist, sondern auf die Empfehlung und Vertheidigung des Paulus.

Noch deutlicher erhellt dies bei einigen weiteren Zügen in unserer Schrift. So namentlich in Betreff der paulinischen Reden. Wenn diese zum grösseren Theile direkte Vertheidigungsreden sind, wenn auch in den Lehrvorträgen das eigenthümlich Paulinische gegen das Allgemeine des jüdischen Monotheismus und des jüdisch-christlichen Messiasglaubens gänzlich zurücktritt, wenn der paulinische Universalismus und die vereinzelten Erinnerungen an die paulinische Rechtfertigungslehre im Mund eines Petrus und Jakobus ungleich häufiger und stärker hervortreten, als in dem des grossen Heidenapostels selbst, und wenn der Verfasser hiebei der wirklichen Geschichte weder gefolgt ist, noch zu folgen meinen konnte, so liegt wohl am Tage, dass es ihm bei einer solchen Darstellung der paulinischen Lehre nur darum zu thun war, diese Lehre solchen annehmlich zu machen, denen er sie durch keine andere Auktorität besser empfehlen zu können glaubte, als durch die der Judenapostel, denen er aber auch in dieser Form nicht den ganzen und reinen, sondern nur einen verstümmelten und äusserlichen Paulinismus vorzulegen für gut fand, dass seine Darstellung, mit Einem Wort, auf allen Punkten durch die apologetische Rücksicht auf judaistische Antipauliner bestimmt ist. Hiemit hängt zusammen, dass auch von den Erfolgen der paulinischen Heidenpredigt nichts mit solchem Nachdruck berichtet wird, als die Verdrängung des Polytheismus durch den Monotheismus; wie der heidnischen Zuhörerschaft in Lystra (14, 14 ff.)

Digitized by Google

nichts Anderes gepredigt wird, als die Bekehrung von den Götzen zum wahren Gott, wie es in Athen die Entrüstung über die πόλις κατείδωλος ist, welche dem Paulus überhaupt den Mund öffnet (17, 16), so fasst sich auch das Ergebniss seiner kleinasiatischen Wirksamkeit bedeutungsvoll in einer Scene zusammen, die den schlagendsten Beweis dafür liefert, welchen Abbruch Paulus, der von den judenchristlichen Eiferern des Abfalls zum Heidenthum beschuldigte Apostel (s. Baur Paulus S. 218 ff.) dem Polytheismus gethan hat. Wie sich aus dem gleichen Interesse die ungeschichtliche Schilderung des Heidenapostels als eines gesetzesfrommen Juden erklärt, braucht kaum angedeutet zu werden. Nicht anders werden wir aber auch über den tief eingreifenden Zug urtheilen können, dass Paulus nach dem ausnahmslosen Pragmatismus unserer Schrift nur gezwungen der Heidenpredigt sich zuwendet, das Princip der Heidenbekehrung dagegen zuerst dem Petrus geoffenbart und durch ihn zur thatsächlichen Anerkennung gebracht worden ist, Petrus zum eigentlichen Heidenapostel gemacht wird. Zwar wollen Schrader [1]) und Gfrörer [2]) den letzteren Zug vielmehr aus dem antipaulinischen Interesse erklären, die Ehre der Heidenbekehrung auf Petrus zu übertragen, und den Paulus in dieser Beziehung von ihm und den Uraposteln abhängig zu machen. Ist es aber zum Voraus unglaublich, dass unser sonst so paulinisch denkender Verfasser eine Erzählung von dieser Tendenz nicht blos aufgenommen, sondern sogar selbst komponirt hätte, so waren auch die Leser, für die er schrieb, schwerlich von der Art, dass in ihren Augen die paulinische Heidenpredigt etwas Ehrendes, und nicht vielmehr ein der Entschuldigung bedürftiges Wagniss gewesen wäre. Schrader meint, unsere Erzählung sei auf Heidenchristen berechnet, denen der Judenapostel Petrus empfohlen werden solle. Aber sie selbst lässt nach Schneckenburger's richtiger Bemerkung eine ganz andere Absicht, als ihren letzten Zweck, hervortreten, wenn sie ihr letztes Ergebniss Kap. 11, 18 in dem anerkennenden Ausruf der jerusalemitischen Judenchristen zusammenfasst: ἄραγε καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν ἔδωκεν εἰς ζωήν. Dürfen wir mit Recht voraussetzen, dass die Wirkung, in der unsere

1) Paulus V, 535. s. dagegen Schneckenburger S. 177.
2) Die heil. Sage I, 417.

Digitized by Google

Erzählung selbst abschliesst, auch überhaupt ihr letzter Zweck sei, so haben wir in diesen Worten die deutliche Erklärung, dass es bei ihr eben nur darauf abgesehen ist, den Grundsatz der Heidenmission zur Anerkennung zu bringen, dass sie mithin eine Apologie des paulinischen Universalismus gegen judenchristliche Engherzigkeit sein will. Nur hiefür waren die ineinandergreifenden Visionen, Beweise des ausdrücklichsten göttlichen Befehls, nothwendig; nur dazu dient die wiederholte breite Erzählung dieser Visionen; nur für diesen Zweck wird der Vorgang mit Kornelius Kap. 15, 7 ff. benützt. Es handelt sich hier durchaus nicht um das Verdienst des Petrus, sondern um die Zulässigkeit der Heidenbekehrung, nicht um eine Person, sondern um einen Grundsatz. Noch weniger lässt sich diese Tendenz in der ungeschichtlichen Schilderung von dem Verfahren des Paulus gegen Juden und Heiden verkennen. Welchen andern Zweck könnte diese denn haben, als den, die dem Judaismus anstössige Seite in der Thätigkeit des Apostels zu verdecken, seine Heidenmission nicht als das Werk freier Wahl, sondern als Sache der Nothwendigkeit, als herbeigeführt durch den Unglauben der Juden, durch den bestimmtesten Auftrag Jesu, durch die augenscheinlichsten göttlichen Führungen erscheinen zu lassen, und sie ebendamit zu rechtfertigen. Wie trefflich auch die Erzählungen von den Visionen des Paulus auf der einen, des Petrus und seiner Genossen auf der andern Seite dem apologetischen Zweck dienen, die Apostelwürde des Paulus zu vertheidigen, wie nachdrücklich unser Verfasser eben desshalb hervorhebt, dass er von Jesus persönlich berufen wurde, und dass auch er vom Selbsterfahrenen zeuge, haben wir nach allem früher Erörterten nicht nöthig weiter auszuführen, und ebenso ist augenscheinlich, welches günstige Licht sein freundliches Verhältniss zur Urgemeinde in den Augen von Judenchristen auf den Heidenapostel werfen musste. Wenn endlich die Urgemeinde Kap. 15 den von Paulus und Barnabas gewonnenen Heidenchristen einen förmlichen Freibrief ausstellt, so scheint sich auch diess in den vorausgesetzten apologetischen Zweck unseres Buchs auf's Schönste einzufügen.

Indessen findet sich doch mehr als Ein Zug, der uns verbietet, bei dieser Zweckbestimmung stehen zu bleiben. Wir haben früher schon nachgewiesen, dass der Paulus unserer Schrift nicht der ge-

Digitized by Google

schichtliche Paulus, der Standpunkt, den er in Lehre und Handlungsweise vertritt, nicht der reine unverfälschte Paulinismus ist, dass sie ihren Helden den Mittelpunkt seines ganzen Denkens und Kämpfens, die Aufhebung des Gesetzes durch's Evangelium, nicht allein verschweigen, sondern durchweg mit Wort und That verläugnen, die Grundlehren seiner Dogmatik von der Sünde, der Erlösung, der Rechtfertigung theils gar nicht, theils nur ganz leise berühren, in Lehre und Verhalten sich dem Vorbild und den Forderungen der Judenapostel anbequemen lässt, dass sie selbst sein eigenthümlichstes Verdienst, den Grundsatz der Heidenbekehrung und die praktische Verwirklichung dieses Grundsatzes, zur grösseren Hälfte auf Petrus überträgt. Wozu diese Entstellung des geschichtlichen Thatbestandes, wenn es dem Verfasser um nichts weiter, als um die Rechtfertigung des Heidenapostels zu thun war? Hätte nicht eine getreue Darstellung seines Charakters, seiner Grundsätze und Leistungen die beste Apologie für ihn sein müssen? Man könnte auf diese Fragen nur Eines von beiden antworten: entweder dass der Verfasser selbst diese unpaulinische Vorstellung von Paulus gehabt habe, oder dass er seinen apologetischen Zweck bei seinen Lesern nicht zu erreichen glaubte, wenn er ihm nicht den wahren Charakter und die reine Lehre des Apostels zum Opfer brachte. Das Erstere ist jedoch im höchsten Grad unwahrscheinlich, ob er nun der Begleiter des Apostels war, für den er sich ausgiebt, oder ob er es nicht war; im erstern Fall musste er seinen Lehrer, um den er Jahre lang gewesen war, und die wichtigsten Erlebnisse desselben nothwendig besser kennen, im andern ist es kaum denkbar, dass ihm von den heftigen Partheikämpfen, deren immer noch offene Wunde er selbst mit seiner Darstellung will schliessen helfen, nichts Genaueres bekannt gewesen sein sollte, dass ihm nicht wenigstens die Briefe des Apostels, deren Spuren durch die christliche Litteratur gehen, so weit sie hinaufreicht, den wahren Charakter desselben enthüllt hätten. Will man es sich aber auch gefallen lassen, dass unser Verfasser selbst die Lehre und die Grundsätze seines Apostels nicht rein und scharf gefasst hatte, so reicht doch diese Annahme entfernt nicht aus, um eine so durchgeführte und kunstreiche einem und demselben Interesse dienende Umbildung der Geschichte zu erklären, wie wir sie hier haben. Wenn ein Schriftsteller Erzählungen tendenzmässig verdoppelt und verdrei-

Digitized by Google

facht, wie der unsrige die petrinischen Verfolgungen und die Reisen des Paulus nach Jerusalem, wenn er allbekannte Dinge, wie den antiochenischen Streit, übergeht, um unbedeutendere an ihre Stelle zu setzen, wenn er nicht blos einzelne Reden, sondern ganze Verhandlungen in einer bestimmten Richtung frei componirt, wie die des 15ten und 23sten Kapitels; wenn seine ganze Darstellung von solchen Freiheiten wimmelt, und auch schon in der durchdachten Anordnung ihres Stoffs ihre Planmässigkeit verräth: so lässt sich diess nicht mehr aus einer vorgefassten Meinung über den Charakter der handelnden Personen, sondern schlechterdings nur aus einer absichtlichen Umbildung der Geschichte nach einem bestimmten Gesichtspunkt erklären, und ob der Schriftsteller selbst sich der Ungeschichtlichkeit seines Verfahrens vollkommen bewusst war oder nicht, ist eine für die gegenwärtige Untersuchung sehr untergeordnete Frage: im einen wie im andern Fall haben wir in der Apostelgeschichte eine Tendenzschrift, welche nicht blos einfach darauf ausgeht, den Apostel Paulus, seine Lehre und seine Thätigkeit zu rechtfertigen, sondern zugleich darauf, ein wesentlich verändertes Bild von demselben an die Stelle des geschichtlich wahren zu setzen. Wozu wäre diess aber nöthig, wenn ihrem Verfasser der ächte Paulus und der reine Paulinismus genügte? wenn es ihm nur um eine Apologie von diesen, nicht um einen Vertrag mit dem entgegenstehenden Standpunkt zu thun wäre? Sagt man aber, eben der apologetische Zweck selbst, die Rücksicht auf antipaulinische, oder doch unpaulinische Leser habe diese Zugeständnisse gefordert, so heisst das mit andern Worten die Beschränkung unserer Schrift auf einen blos apologetischen Zweck aufgeben. Denn warum anders konnte der Verfasser so wesentliche Züge im Bilde des Apostels fallen lassen, als weil sie ihm selbst eben nicht als wesentlich erscheinen, d. h. weil er vom reinen Paulinismus abgekommen war, oder doch die Hoffnung auf seine Durchführbarkeit aufgegeben hatte? Wer an diesem festhielt, der würde nun und nimmermehr die paulinische Predigt in eine petrinische umgewandelt, den Paulus selbst zum gesetzesfrommen Israeliten gestempelt, auf die Abschaffung der Beschneidung und des Gesetzes für die Judenchristen verzichtet haben. Wenn ein Pauliner der Gegenparthei solche Einräumungen machte, so heisst das: um dasjenige zu retten, was ihm an seinem Paulinismus das Wesentlichste ist, giebt er Ande-

Digitized by Google

res, an und für sich gleichfalls höchst Wichtiges, preis, seine Schrift ist ein auf gegenseitige Zugeständnisse gegründeter Friedensvorschlag an die Gegenparthei. Und diess bliebe sie, wenn man auch sagen wollte, das letzte Ziel des Verfassers sei doch nur die allgemeine Anerkennung seines Apostels, und alle Zugeständnisse in Beziehung auf Lehre und Verhalten desselben seien ihm blosses Mittel für diesen Zweck; auch in diesem Fall wäre ein Theil der paulinischen Lehren und Grundsätze, und eben damit eine Reihe wesentlicher Züge im Bild des Apostels geopfert, um das, woran dem Verfasser bei seinem Paulinismus am Meisten läge, die apostolische Auktorität des Paulus, zur Geltung zu bringen. Indessen haben wir schon gesehen, wie wenig sich überhaupt die persönliche Frage von der sachlichen trennen lässt, und dass diess auch in unserer Schrift nicht der Fall ist, können wir leicht nachweisen.

Sieht man nämlich näher zu, wie weit dieselbe in ihren Zugeständnissen geht, wie viel sie dagegen Paulinisches festhält, so zeigen sich zwei eng zusammenhängende Punkte, welche sie nie aus den Augen verliert, vielmehr mit so unverkennbarem Nachdruck geltend macht, dass wir sie unbedenklich im Sinn des Verfassers als die äusserste Grenze seines Entgegenkommens, als das letzte Wort seines Paulinismus bezeichnen können: einerseits allerdings die persönliche Anerkennung des Paulus als gleichberechtigt mit den übrigen Aposteln, andererseits etwas Sachliches, das nicht aufgegeben werden konnte, ohne den Boden des Paulinismus überhaupt zu verlassen, der paulinische Universalismus. Wie angelegentlich unsere Schrift auf die Anerkennung des Paulus dringt, und wie die ganze historische Parallele zwischen ihm und den Uraposteln eben hierauf abzielt, ist schon früher, nach Schneckenburger, gezeigt worden; auch der zweite Punkt hat aber für sie keine geringere Bedeutung. Gleich ihre Anfangsscene nimmt ganz unverkennbar diese Richtung: die Jünger fragen vor der Himmelfahrt (1, 6.) nach der Wiederherstellung des Reichs Israel, der Herr aber verweist sie auf die Verkündigung des Evangeliums ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. Für diesen Zweck werden sie sofort am Pfingsttage mit den Sprachen aller Völker in der Welt (2, 5.) ausgerüstet, und es wird eben damit ein neuer, deutlicher Fingerzeig über die universelle Bestimmung des neuen Glau-

Digitized by Google

bens gegeben [1]), welche auch Petrus sofort anerkennt, indem er in seiner Ansprache an das versammelte Volk der Ankündigung des messianischen Heils für die Israeliten bedeutsam beifügt (2, 39.): *ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν, καὶ πᾶσι τοῖς εἰς μακρὰν, ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν* — so dass also schon diese erste evangelische Verkündigung aus dem Munde des judenchristlichen Apostelfürsten den Partikularismus des jüdischen Messiasglaubens in den Universalismus einer Ansicht hinüberleitet, welche den Zutritt zum messianischen Heil nicht von der Nationalität, sondern ausschliesslich von der göttlichen Berufung abhängig macht (wie Paulus Röm. 9, 8. 16. u. ö.). Nachdem Petrus sofort in seiner zweiten Rede 3, 26. bereits auf den möglichen Uebergang des Heils von den ungläubigen Juden zu den Heiden zwar leise, aber unverkennbar, hingewiesen (s. o.), und derselbe 4, 12. vor dem Synedrium bezeugt hat, dass nur im Namen Jesu (also nicht im Gesetz als solchem) das Heil zu finden sei, stellt Stephanus Kap. 7. die Gnade Gottes und die Verstocktheit des Volks in schneidender Parallele sich gegenüber, und verkündigt mit dem Ende des Tempeldienstes auch das des jüdischen Partikularismus (s. unsern 1. Art. S. 79.). Unmittelbar an diese Weissagung schliesst sich der Anfang ihrer Erfüllung an, zu welcher sie selbst das Mittel wird; die Verfolgung nach dem Tode des Stephanus giebt den Anlass zur Ausbreitung des Christenthums nach Samarien (Kap. 8.); von den drei Stationen, welche ihm der Herr in seinem Schlussauftrag bezeichnet hat, schreitet es über die erste (*Ἱερουσαλὴμ καὶ Ἰουδαία*) hinaus zur zweiten (*Σαμάρεια*), und schon bereitet sich der Fortgang zur dritten (*ἔσχατον τῆς γῆς*) vor: auf die vorbildliche Bekehrung des Aethiopiers durch Philippus Kap. 8. folgt die erste wirkliche Heidentaufe, von Petrus an Kornelius vollzogen, und mit ihr die unwidersprechlichste göttliche Offenbarung, die förmlichste apostolische Anerkennung der Grundsätze des Universalismus (Kap. 10 f.), zwischen beide aber stellt unser Verfasser die Erzählung von der Bekehrung des künftigen grossen Heidenapostels. Wie viel ihm daran liegt, jetzt schon vor dem Beginn der eigentlichen Heidenmission das Recht und die göttliche Vorbereitung derselben

1) Man vgl. hierüber auch unsern 1. Art. 1849, 3, 45 f.

Digitized by Google

seinen Lesern einzuschärfen, diess zeigt sich schon in seinem Bericht über die Bekehrung des Paulus, wenn dieser nach der einen Darstellung schon bei der damascenischen Erscheinung, nach der andern bei einer spätern Christophanie ausdrücklich zu den Heiden gesandt wird (26, 17.: τῶν ἐθνῶν εἰς οὓς νῦν σε ἀποστέλλω. 22, 21.: ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε), und Kap. 9, 15. Jesus dem Ananias über ihn offenbart: ὅτι σκεῦος ἐκλογῆς μοί ἐστιν οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων. Noch auffallender tritt aber dieses Interesse in der Erzählung von der Bekehrung des Kornelius hervor. Dieses Faktum nebst den ihm vorangegangenen Vorfällen ist die glänzendste Rechtfertigung für die Heidenmission eines Paulus. Gott selbst offenbart durch seine Boten dem Heiden Kornelius, dass er den Petrus beschicken solle, Christus selbst erklärt diesem, dass der Unterschied von Reinem und Unreinem, Heiden- und Judenthum vor Gott aufgehoben sei, die Geistesausgiessung und Glossolalie ist die feierliche thatsächliche Bestätigung dieser Erklärungen, Petrus begreift (10, 34.), dass jeder Gottesfürchtige, ohne Unterschied der Nationalität, Zutritt zum Heil hat, und ertheilt den geisterfüllten Heiden die Taufe, die Bedenken der Jerusalemiten werden durch den Bericht des Petrus siegreich widerlegt, und Alles vereinigt sich in der freudigen Anerkennung: ἄραγε καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν ἔδωκεν εἰς ζωήν. Konnte es eine glänzendere und nachdrücklichere Rechtfertigung der paulinischen Heidenmission geben, für solche wenigstens, denen ein Petrus die höchste Auktorität, eine Offenbarung ihr letzter Beweisgrund war? Jetzt erst wagt es daher der Verfasser, von der Gründung der ersten heidenchristlichen Gemeinde zu erzählen, und den Paulus in sein Arbeitsfeld einzuführen (11, 19 ff.). Aber wie wenn es an allem Bisherigen noch nicht genug wäre, muss auch seinem Werk noch die ausdrückliche Genehmigung der Urgemeinde ertheilt werden, und die förmliche Anerkennung des Heidenchristenthums in Jerusalem erfolgen (Kap. 15.), so wenig es der Verfasser auch schon im Vorangehenden, bei der ersten Missionsreise des Paulus und Barnabas, unterlassen hat, wiederholt zu bemerken, wie sie nur auf besonderen göttlichen Befehl, unter den Segenswünschen ihrer Mitchristen zu diesem Werk auszogen (13, 2. 4. 47. 14, 26.), welchen freudigen Eindruck sein glücklicher Erfolg bei den Neubekehrten her-

Digitized by Google

vorbrachte (13, 48. 52.), und wie es der Rathschluss Gottes selbst war, welcher diese dem Christenglauben zuführte (13, 48.). Wenn endlich die direkte Vertheidigung der Heidenbekehrung vom 15ten Kapitel an zurücktritt, so wiederholt sich dafür die indirekte mit um so grösserer Regelmässigkeit, welche darin liegt, dass die Herzenshärtigkeit der Juden die Verkündiger des Evangeliums zu den Heiden hinüberdrängt; und damit wir über die Bedeutung dieses Zuges nicht im Dunkeln sein können, sammelt der Verfasser selbst den Eindruck seiner ganzen Darstellung über die Missionsthätigkeit des Paulus Kap. 28, 28. in der abschliessenden Erklärung: *γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ, αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται.* Nach diesen gehäuften, durch unsere ganze Schrift sich hindurchziehenden Anzeichen kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, worin ihr principielles Interesse liegt, und was der Verfasser als das Wesentliche seines Paulinismus festhält: die universelle Bestimmung des Christenthums, das Recht seines gesetzesfreien Heidenchristenthums neben dem Judenchristenthum. Um dieses durchzusetzen, versteht er sich zu allen jenen Zugeständnissen an den Judaismus, die wir bereits kennen, setzt er die Hauptstücke der paulinischen Lehre bei Seite, lässt den Judenchristen Gesetz und Beschneidung, macht den Paulus selbst zum eifrigen Gesetzesdiener, lässt ihn sogar in seine eigenthümlichste Thätigkeit, die Heidenmission, nur gezwungen, und nur unter dem Schutz des Petrus, mit der Erlaubniss der Jerusalemiten eintreten. Das also ist der Hauptzweck des Verfassers, seine Leser von dem Recht des Heidenchristenthums zu überzeugen, und diess setzt hinwiederum voraus, dass diese Leser jenes Recht bestritten, d. h. einem judaistischen Partikularismus huldigten. Unser Buch erscheint daher nach dieser Seite hin als ein Versuch, die Anerkennung des Heidenchristenthums in seiner Selbständigkeit und seiner Freiheit vom Gesetz durch Zugeständnisse an die judaistische Partei zu erreichen.

Diesen ihren Zweck hat unsere Schrift selbst in keinem andern Abschnitt unverhüllter ausgesprochen, als im 15ten Kapitel. Je weniger der Bericht dieses Kapitels von dem sog. Apostelconcil der geschichtlichen Wahrheit entspricht, um so klarer liegt darin die Absicht einer Einwirkung auf die Zeit des Verfassers zu Tage; je grösser andererseits die Bedeutung ist, welche dieser selbst jener Ver-

Digitized by Google

handlung durch ihre ausführliche Darstellung, durch ihre Stellung in der Mitte des Ganzen, unmittelbar vor der grossen Bekehrungsreise des Paulus, durch die Rückweisungen Kap. 16, 4. 21, 25 beilegt, um so deutlicher sehen wir, wie viel ihm daran lag, dass sich das Verhältniss der christlichen Parteien nach den hier vorgezeichneten Bestimmungen gestalte. Welches sind nun diese Bestimmungen? Von judenchristlicher Seite wird verlangt (V. 5), dass auch die Heidenchristen zur Beschneidung und Beobachtung des Gesetzes angehalten werden sollen, die Apostel dagegen und die versammelte Gemeinde entscheiden: die Judenchristen sollen zwar nach wie vor dem Gesetz unterworfen bleiben [1]), die Heidenchristen dagegen davon frei und nur an die V. 20. 29 aufgezählten Enthaltungen gebunden sein. Uebersetzen wir diese Beschlüsse aus der Vergangenheit, in welche sie der Verfasser verlegt hat, in die Gegenwart, so wollen sie besagen: die Vereinigung der Heiden- und Judenchristen und die Anerkennung der Ersteren durch die Letzteren ist möglich, wenn sich jeder der beiden Theile mit seinen Forderungen auf sich selbst beschränkt, und nur von heidenchristlicher Seite die Rücksicht beobachtet wird, sich wie die sogenannten Proselyten des Thors der für Juden und Judenchristen anstössigsten Gewohnheiten zu enthalten. Wenn also von streng paulinischer Seite die gänzliche Aufhebung des Gesetzes, von streng judaistischer seine Ausdehnung auf alle Messiasgläubigen verlangt wurde, so will unser Verfasser den Streit durch eine Gebietstheilung schlichten, die Forderung des einen Theils für die Heiden-, die des andern für die Judenchristen zugeben, und durch diese gegenseitige Mässigung den Frieden zwischen beiden Theilen herstellen. Die Konsequenz des Paulinismus wird der praktischen Durchführung seines Universalismus, der Idee der Katholicität, zum Opfer gebracht.

Nach allem diesem werden wir keinen Anstand nehmen dürfen, die Tendenz der Apostelgeschichte als eine conciliatorische, sie selbst als einen Vermittlungsversuch zwischen Judaisten und Paulinern zu bezeichnen. Diess freilich nicht in dem Sinn, als ob der Verfasser für seine Person ausserhalb der beiden Parteien stehend, ihre Ansprüche als unbetheiligter Dritter gegeneinander abwögte. Nein, er selbst ist

1) S. hierüber Jahrg. 1849, 3, 444.

Digitized by Google

Pauliner, sein Interesse das des Paulinismus; sein Buch kann insofern immerhin als eine Schutzschrift für den Heidenapostel und dessen Sache betrachtet werden. Aber indem es nicht der Standpunkt des reinen Paulinismus ist, auf welchem er sich befindet, oder welchen er wenigstens durchzuführen sich getraut, indem er den Paulus selbst nur dadurch zu rechtfertigen weiss, dass er ihn zum Petriner macht, und den Judenaposteln sogar hinsichtlich seines unbestreitbarsten Verdienstes, der Heidenbekehrung, unterordnet, den Paulinismus nur dadurch, dass er alles Schroffe und für die Judenchristen Verletzende an ihm verhüllt, seine polemische Richtung gegen das Gesetz geradezu läugnet, von allen seinen Grundsätzen nur das Eine Princip des Universalismus festhält, so verliert seine Schrift den Charakter der einfachen Apologie, und wird zu einem auf gegenseitige Zugeständnisse gegründeten Vergleichsvorschlag. Sie ist der Entwurf eines Friedensvertrags von paulinischer Seite den Judaisten vorgelegt. Der Verfasser will diese mit dem Paulinismus versöhnen, indem er ihnen in der Urgeschichte der beiden Parteien, in dem Verhältniss und den Schicksalen ihrer Häupter, die wesentliche Gleichheit ihrer Berechtigung und ihrer Grundsätze, ihr ursprünglich gutes Vernehmen und die Bedingungen dieses guten Vernehmens vorhält. Dieses setzt aber auf der andern Seite voraus, dass er auch auf seine eigene Partei im Sinn dieser Verständigung einwirken wollte; denn was half es ihm, den Gegnern Friedensvorschläge zu machen, wenn seine Freunde diese Vorschläge nicht anerkannten? wie konnte er hoffen, mit seiner Darstellung des Paulus und des Paulinismus etwas auszurichten, wenn die herrschende Vorstellung seiner Parteigenossen von ihrem Apostel, und mit derselben ihre Auffassung des Christenthums überhaupt eine ganz andere war? Nur dann wäre diese Bestimmung unserer Schrift für die eigene Partei des Verfassers unwahrscheinlich, wenn seine Auffassung des Paulinismus bei dieser in jener Zeit schon allgemein gewesen wäre. Wie wenig diess aber ein ganzes Jahrhundert nach dem Tode des Apostels der Fall war, diess zeigt nicht allein der extreme Paulinismus der Gnostiker, welchem unter jener Voraussetzung alle geschichtlichen Erklärungsgründe fehlen würden, sondern überhaupt die Thatsache des fortdauernden Parteikampfes in der christlichen Kirche. Wäre man auf paulinischer Seite darüber einig gewesen, den Judenchristen Gesetz

Digitized by Google

und Beschneidung zu belassen, hätte die Ueberlieferung der Partei eben diesen Grundsatz auch ihrem Stifter beigelegt, so liesse sich dieser unauslöschliche Hass der Ebioniten gegen den Zerstörer des Gesetzes, die ganze Heftigkeit ihres Widerspruchs gegen das paulinische Christenthum, das Bedürfniss von Schutzschriften, wie die unsrige, nicht begreifen. Die blosse Eifersucht auf die Heidenchristen und ihre Zulassung zum messianischen Heil bietet offenbar keine genügende Erklärung, falls sich nicht die Judenchristen von der Gegenseite her in ihren eigenen Interessen und Ueberzeugungen gekränkt fanden. Aber jener Hass gegen den Heidenapostel, den *ἐχθρὸς ἄνθρωπος*, begegnet uns ja auch noch zu einer Zeit, in welcher man ebionitischer Seits auf die Beschneidung der Heidenchristen längst verzichtet hatte, noch in den Klementinen und weiter herab. Und man sehe auch nur, wie sich noch Denkmale, die keinenfalls älter als unsere Schrift sind, z. B. der Barnabasbrief und der Brief an Diognet, über Judenthum und Beschneidung aussprechen! Ja, die gesammte kirchliche Praxis seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts ist in den Zugeständnissen an den Judaismus lange nicht so weit gegangen, als unser Verfasser will, denn die Beschneidung der Abkömmlinge von getauften Juden ist gefallen. Diess wäre ganz undenkbar, wenn jene Zugeständnisse in irgend einem Zeitpunkt selbst von paulinischer Seite allgemein gemacht worden wären. Waren sie diess aber nicht, stand die Mehrzahl oder auch nur ein bedeutender Theil der Pauliner dem Judenchristenthum schroffer gegenüber als unser Verfasser, so lag es in der Natur der Sache, dass dieser mit seinen Friedensvorschlägen nicht blos auf die gegenüberstehende, sondern auch auf die eigene Partei wirken wollte. Und wirklich finden sich manche Züge, welche diese Absicht nicht allein zulassen, sondern auch nur aus ihr sich vollständig erklären. Dahin gehört Alles, was dem freundlichen Verhältniss des Paulus zur Urgemeinde als Beleg dient. Hat diese Darstellung allerdings auch schon dann ihren guten Sinn, wenn es sich nur darum handelte, die Judaisten günstiger gegen den Heidenapostel zu stimmen, so wird sie doch ungleich bedeutungsvoller, wenn sich hiemit die Absicht verbindet, den Paulinern am Beispiel ihres Hauptes zu zeigen, welches Verhalten sie der Gegenseite schuldig seien. Ebenso dienen umgekehrt die universalistischen Aussprüche eines Petrus und Ja-

Digitized by Google

kobus, die Erzählungen vom Apostelconcil und von der Bekehrung des Kornelius nicht nur dem Hauptzweck, die paulinische Heidenpredigt vor den Judaisten zu rechtfertigen, sondern auch dem weiteren, die Männer der Urgemeinde den Paulinern in einem freundlicheren Licht erscheinen zu lassen. Das tiefe Stillschweigen ferner, womit alle Feindseligkeiten der Judaisten gegen den Heidenapostel übergangen, die ungläubigen Juden zu seinen einzigen Gegnern gemacht werden, ist wohl nicht blos darauf berechnet, die Anlässe jener Feindseligkeit von Seiten des Paulus bei den Judenchristen, sondern noch weit mehr darauf, die Feindseligkeit selbst bei den Paulinern in Vergessenheit zu bringen. Das Entscheidendste ist aber auch hier, was über den Hauptstreitpunkt der beiden Parteien, das Verhältniss der Christen zum Judenthum, zum Gesetz, gesagt wird. Wenn unsere Schrift wiederholt hervorhebt, dass die den Heidenchristen zugestandene Befreiung von Gesetz und Beschneidung eben nur für sie gelte, die Verpflichtung der Judenchristen dagegen nicht im Mindesten dadurch alterirt werde (15, 21. 21, 20 ff.), wenn sie auf jede Weise dem Verdacht entgegentritt, als ob Paulus auch die Juden von dem Gesetz der Väter hätte abwendig machen wollen (s. o.), hat der Verfasser dabei wohl nur die Absicht, den Vorurtheilen der Gegner gegen Paulus vorzubeugen, und nicht auch die andere, dem Paulinismus seine gegen das Judenthum gekehrte Spitze abzustumpfen, seinen Parteigenossen zu sagen, wie viel von ihren Ansprüchen sie aufgeben müssen, wenn ein friedliches Verhältniss zur andern Partei möglich sein solle? Wenn Paulus nicht blos für seine Person, als geborner Jude, das Gesetz und mehr als das Gesetz (18, 18. 21, 26) beobachtet, sondern auch dem Halbjuden Timotheus die Beschneidung ertheilt *διὰ τοὺς Ἰουδαίους* (16, 4), ist es nicht, als sollte seinen Verehrern an seinem Beispiel recht anschaulich gemacht werden, welche Opfer sie dem Frieden zu bringen haben? Für wen endlich diese nachdrückliche Einschärfung der sogenannten noachischen Gebote, wenn nicht eben für diejenigen, von denen ihre Beobachtung verlangt wird? Die vier Stücke, deren sich auch die Heidenchristen enthalten sollen, werden zuerst 15, 20 von Jakobus aufgezählt; die gleiche Aufzählung wird in dem apostolischen Sendschreiben 15, 28 mit einem doppelten, die Unerlässlichkeit dieser

Digitized by Google

Punkte einschärfenden Zusatz [1]) wiederholt; es wird sofort 16, 4 von Paulus und Silas berichtet, dass sie den lykaonischen Gemeinden die Beobachtung der apostolischen Beschlüsse aufgegeben haben, welche sich wenigstens bei den heidenchristlichen unter denselben nur auf die noachischen Gebote beziehen konnte; nichtsdestoweniger werden 21, 25 diese Gebote noch einmal von Jakobus specificirt. Wer hatte diese dringende Einschärfung jener Bestimmungen nöthig? Die judenchristlichen Leser, um nicht zu vergessen, dass sie sich mit ihren Anforderungen an die Heidenchristen auf die angegebenen Stücke zu beschränken haben? Aber diese enthalten ja nicht eine Beschränkung der judaistischen Ansprüche, sondern vielmehr umgekehrt der heidenchristlichen Freiheiten, sie besagen nicht, über was jene, sondern über was diese nicht hinausgehen dürfen. Oder bedurften derselben die gleichen Leser, um sich zu überzeugen, dass durch das Aposteldekret die Ansprüche des Gesetzes an die Heidenchristen vollkommen gewahrt seien? Auch dazu war es nicht nöthig, in dieser Weise auf die Unerlässlichkeit jener Gebote zu dringen; und überhaupt sollte man glauben, den Judenchristen habe nicht sowohl das bewiesen werden müssen, dass die Jerusalemiten, sondern dass Paulus und die heidenchristlichen Gemeinden ihren Rechten nichts vergeben haben; wenn es am Platze war, die Befreiung der Heidenchristen vom Gesetz ihnen durch Jakobus und die Jerusalemiten verkündigen zu lassen, so hätte ihnen dagegen die Unterwerfung derselben unter die noachischen Gebote in den Erklärungen und dem Verhalten des Paulus und der Seinigen nachgewiesen werden müssen. Um so nöthiger mochte es dem Verfasser scheinen, der paulinischen Partei jene Vorschriften an's Herz zu legen. Wir wissen, wie wenig Paulus selbst auf ihre Beobachtung gedrungen hat, wir treffen in der Apokalypse eine, wie es scheint nicht unbedeutende Partei, die von dem judenchristlichen Propheten leidenschaftlich gehasst, keine anderen Merkmale hat, als das *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεύειν*, wir finden noch lange bei Vielen einen heftigen Widerspruch gegen jene Anforderungen [2]); wenn wir

1) *Πλὴν τῶν ἐπάναγκες τούτων ... ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε.* M. s. darüber 1849, 3, 449.

2) Die Nachweisungen a. a. O.

Digitized by Google

nun in eben dieser Zeit einer Darstellung begegnen, welche zwar in geschichtlicher Form, aber auf eine offenbar ungeschichtliche Art, ihre Nothwendigkeit auf's Nachdrücklichste einschärft, was anders können wir glauben, als dass diese Darstellung eben darauf berechnet sei, jenem Widerstand entgegenzutreten? Und wenn sich uns auch nur in diesem Einen Punkte die Richtung unserer Schrift gegen den schroffen Paulinismus unabweisbar aufdringt, warum sollten wir uns weigern, eben diese Richtung auch bei anderen Punkten anzuerkennen, die zwar für sich genommen auch noch anderer Auslegung fähig wären, aber doch durch diese am Besten erklärt werden? Sollte aber der fragliche Punkt zu unbedeutend scheinen, um uns über die ganze Tendenz unseres Buches Aufschluss zu geben, so würde man übersehen, welche Wichtigkeit er für dieses selbst hat. Unser Verfasser stellt einmal die noachischen Gebote als die eine wesentliche Seite des jerusalemitischen Vertrags zwischen Juden- und Heidenchristenthum hin; die Befreiung der Heidenchristen von Gesetz und Beschneidung ist von ihrer Seite durch die Beobachtung jener Gebote bedingt, und eben um diese Wichtigkeit derselben nahe zu legen, werden sie nicht weniger als dreimal vollständig aufgezählt. Sie hatten aber auch wirklich für jene Zeit eine solche Wichtigkeit, so unwesentlich sie uns auch jetzt scheinen mögen, und wir werden uns darüber nicht wundern können, wenn wir bedenken, dass der Masse der Menschen auch im Religiösen eine Abweichung in den äusseren Gewohnheiten noch weit anstössiger zu sein pflegt, als eine Abweichung in den Grundsätzen; in Korinth wenigstens muss die Frage über die *εἰδωλόθυτα* grosse Bewegungen erregt haben, sonst würde sie Paulus schwerlich so ausführlich (1 Kor. 8 — 10) und mit so vieler Behutsamkeit behandeln; dem Apokalyptiker muss an seinen Nikolaiten das Götzenopferfleischessen und die Uebertretung der mosaischen Ehegesetze, welche er *πορνεία* nennt, noch ärgerlicher gewesen sein, als ihre ihm teuflisch erscheinende Gnosis, denn jenes sind ihre stehenden Merkmale (Kap. 2, 14. 20, 6), diese wird nur einmal (2, 24) im Vorübergehen berührt. Auch Justin[1]) erklärt, ein gläubiger Heide werde sich lieber zu Tode foltern lassen, ehe er Götzenopferfleisch esse, und nennt die Behauptung, dass der

1) Trypho Kap. 34. Schl. Kap. 35.

Digitized by Google

Christ diess ohne Schaden thun könne, eine Teufelslehre, und die Klementinen stellen unsere noachischen Gebote auf gleiche Linie mit den wesentlichsten Religionspflichten. [1]) Die Uebertretung dieser Gebote erschien den Judenchristen als baares Heidenthum, als ein *μεταλαμβάνειν τραπέζης δαιμόνων;* wie hätte es derjenige, welcher den Frieden zwischen ihnen und den Paulinern vermitteln wollte, unterlassen können, bei diesen auf Hinwegräumung jenes Anstosses hinzuwirken?

Nach allem diesen werden wir über die Absicht unsers Schriftstellers nicht länger im Zweifel sein können. Was er geben will, ist eine solche Darstellung des Apostels Paulus in seinem Verhältniss zur Urgemeinde und den judenchristlichen Aposteln, durch welche nicht blos die Person des Apostels gegen die Anklagen und Vorurtheile der Judaisten gerechtfertigt, sondern auch in Betreff des paulinischen Christenthums eine Verständigung mit diesen angebahnt würde; für diesen Zweck soll aber nicht nur Paulus und seine Sache den Judenchristen empfohlen, sondern es soll auch auf paulinischer Seite eine Auffassung des Christenthums und eine Vorstellung vom Charakter und der Lehre des Paulus verbreitet werden, welche den Paulinismus durch Beseitigung oder Verhüllung seiner anstössigsten Seiten zu der vom Verfasser angestrebten Verbindung mit dem Judenchristenthum geeignet machte. Unsere Schrift ist der Friedensvorschlag eines Pauliners, welcher die Anerkennung des Heidenchristenthums von Seite der Judenchristen durch Zugeständnisse seiner Partei an den Judaismus erkaufen und in diesem Sinn auf beide Parteien wirken will. [2])

---

1) Hom. VII, 8: *ἡ δὲ ὑπ' αὐτοῦ ὁρισθεῖσα θρησκεία ἐστὶν αὕτη, τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν, καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεύειν προφήτῃ, καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισθῆναι... τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν, λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος* u. s. w. Weiteres s. bei Baur Paulus S. 140.

2) Nur in der Kürze mag hier berücksichtigt werden, was de Wette Comm. S. 3 zunächst gegen Schneckenburger einwendet, was aber in der Hauptsache auch gegen die oben ausgeführte Ansicht gelten müsste. Es werde hier, wird gesagt, den deutlichen Worten des Verfassers zum Trotz geläugnet, dass die Apostel-

Digitized by Google

4. Die Beziehung der Apostelgeschichte auf die römische Gemeinde.

Die Versöhnung der judenchristlichen und paulinischen Partei ist als der allgemeine und wesentliche Zweck der Apostelgeschichte

---

geschichte der zweite Theil des Evangeliums sei. Hierauf wurde schon früher geantwortet. Ferner: es sei unpassend, dass eine für Judaisten geschriebene Apologie einem Heidenchristen, wie Theophilus, gewidmet werde. Dieser Anstoss würde nun zwar bei unserer Ansicht insofern wegfallen, als die Apostelgeschichte nach derselben nicht blos für Judaisten bestimmt ist, aber er ist auch überhaupt nicht gegründet: wem anders konnte eine Erzählung von den Thaten des Heidenapostels passender gewidmet werden, als einem Heidenchristen, eine Geschichte des Apostels der Römer passender, als einem Römer? dieser war damit noch durchaus nicht als Gegner der Judaisten bezeichnet, es gab auch judaistische Heidenchristen, z. B. in Galatien und in Rom selbst (Röm. 1, 13. vgl. mit 7, 1 ff.). Zudem war die Widmung der Apostelgeschichte von der des Evangeliums abhängig. Endlich findet DE WETTE, Erzählungen von allgemeinerer Bedeutung, wie Kap. 1—6. 12, werden in den apologetischen Plan nur hineingezwängt, Anderes, was nicht hineinpasse, wie 17, 16—34. 18, 24—28. 14, 1—7. 20—28. 16, 5—8. 14 f. 18, 23. 19, 22. 20, 1—6. 13—15. 21, 1—3 mit Stillschweigen übergangen, Anderem, wie 19, 23—40. 20, 7—12 ein entfernt liegender oder unsicherer Zweck geliehen, die Auslassungen endlich, wie das Schweigen von manchen Leiden des Paulus, von der Stiftung der galatischen Gemeinden u. A. auf eine höchst unwahrscheinliche Art erklärt. Allein ob jene Erklärungen wirklich so gezwungen sind, diess wird sich nur aus der Untersuchung des Einzelnen abnehmen lassen, und in dieser ist auf die meisten der vorstehenden Anklagen geantwortet; es ist z. B. gezeigt worden, wie gut die athenische Rede zu der ganzen Darstellung des Paulus in unserer Schrift passt, wie vollkommen Erzählungen, wie die Kap. 14, 1—7. 19 ff. mit ihrem Pragmatismus übereinstimmen, wie deutlich die Geschichte der Urgemeinde durch die Verdreifachung der petrinischen Verfolgung ihre Absichtlichkeit verräth. Dass aber auch alles Einzelste aus dieser Zweckbestimmung erklärt werde, ist nicht zu verlangen; auch wer diese behauptet, nimmt ja nicht an, dass der Verfasser seine ganze Erzählung aus dieser herausgesponnen, sondern nur, dass er gegebene Stoffe nach einem praktisch-dogmatischen Gesichtspunkt zusammengestellt und umgebildet habe. Für un-

Digitized by Google

zu betrachten. Dies schliesst jedoch nicht aus, dass sich dieser Zweck nach dem Standpunkt einer bestimmten Gemeinde oder Gegend näher modificire; wie wir uns vielmehr die urchristliche Schriftstellerei überhaupt ursprünglich als eine lokale, hervorgerufen durch örtliche Verhältnisse und Bedürfnisse, zu denken haben, so werden wir auch bei Werken von allgemeinerer Bedeutung zum Voraus vermuthen müssen, dass sich die Spuren ihrer nächsten Bestimmung nicht gänzlich daraus verloren haben, und es verlohnt sich der Mühe, zur näheren Erkenntniss ihrer Entstehung, diesen Spuren nachzugehen.

Einen vorläufigen Fingerzeig hiefür geben einige Züge, welche wir bisher noch nicht in's Auge gefasst haben. Wir finden Kap. 16, 20 bei der Verhandlung in Philippi, in einem geschichtlich höchst unsichern Zusammenhang (s. o.), die Klage gegen Paulus und Silas: *οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ἐκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες, καὶ καταγγέλλουσιν ἔθη, ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὖσι* — also mit Einem Wort, eine Klage wegen Proselytenmacherei, wegen Verbreitung einer *religio illicita et peregrina*. Wirklich werden die Angeschuldigten auf diesen Grund hin, ohne ordentliches Gerichtsverfahren, gezüchtigt; es zeigt sich jedoch, dass man es nicht mit Juden, sondern mit Römern zu thun gehabt hat, und ihre Richter sehen sich zu einer beschämenden Ehrenerklärung genöthigt. Die gleiche Klage, politisch gewendet, wiederholt sich in Thessalonich, 17, 6: *οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι καὶ ἐνθάδε πάρεισιν· καὶ οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράττουσι, βασιλέα λέγοντες ἕτερον εἶναι, Ἰησοῦν.* Auch hier scheint sie jedoch keinen Erfolg zu haben. Noch bestimmter wird die Anschuldigung gegen Paulus, *ὅτι παρὰ τὸν νόμον οὗτος ἀναπείθει τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν θεὸν* (18, 13), von Gallio in Korinth mit der Erklärung zurückgewiesen: das sei ein *ζήτημα περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς*, eine rein reli-

---

erlässliche Mittelglieder der Geschichtserzählung vollends, wie Kap. 16, 5 — 8 kann man keine Nachweisung eines speciellen Zwecks verlangen, und doch haben wir selbst hier gesehen, dass die Kürze, mit welcher der Verfasser über diesen Theil der Heidenmission hinweggeht, schwerlich ohne Absicht ist.

Digitized by Google

giöse, innerjüdische Streitfrage, welche die bürgerliche Obrigkeit nichts angehe. Aehnlich äussert sich auf das Geschrei der ephesinischen Tumultuanten über Beeinträchtigung des öffentlichen Gottesdienstes (die *desolatio templorum* bei Plin. ep. 96) der städtische Schreiber 19, 37: die Christen haben sich weder des Tempelraubes noch der Gotteslästerung schuldig gemacht, man möge sie vor den ordentlichen Gerichten belangen. Nachdem endlich Paulus in römische Haft gerathen ist, erklärt zuerst der Tribun Lysias in seinem Bericht an Felix (23, 29): *εὗρον ἐγκαλούμενον περὶ ζητημάτων τοῦ νόμου αὐτῶν, μηδὲν δὲ ἄξιον θανάτου ἢ δεσμῶν ἔγκλημα ἔχοντα.* Dieselbe Ueberzeugung verräth trotz der politischen Wendung, welche die Juden 24, 5 ihrer Anschuldigung geben, Felix 24, 22 ff. deutlich genug durch sein Benehmen, und schliesslich spricht es Festus aus (25, 18 f.), dass es sich bei der Klage gegen Paulus um kein Verbrechen, sondern nur um einige jüdische Streitfragen gehandelt habe, was denn auch, die Unschuld des Apostels betreffend, Agrippa bestätigt (V. 31 f.). Diese Züge scheinen nun vielleicht beim ersten Anblick ganz absichtslos. Es lag in der Natur der Sache, und erhellt auch aus 2 Kor. 11, 25, dass Paulus öfters vor Gericht gezogen wurde; warum hätte da nicht auch die Auffassung der christlichen Sache Raum finden sollen, welcher wir hier begegnen, die Betrachtung derselben als einer bürgerlich gleichgültigen Privatangelegenheit der Juden, zumal das Christenthum damals noch keine solche Bedeutung gewonnen hatte, dass es politische Besorgnisse hervorzurufen geeignet war? Allein aus eben jener Stelle erhellt auch, dass es Paulus keineswegs nur mit so billigen heidnischen Obrigkeiten zu thun hatte, als unsere Schrift uns kennen lehrt; warum erzählt nun diese immer nur solche Begegnungen mit nichtjüdischen Behörden, die mit einer Ehrenerklärung für den Apostel endigten? Weiter können wir uns aber aus unserer ganzen bisherigen Untersuchung überzeugt haben, dass unsere Darstellung überhaupt nicht rein geschichtlicher Art ist, und dass ein Zug, der sich in ihr mit solcher Regelmässigkeit wiederholt, wie der obenangeführte, immer auf eine besondere Tendenz hinweist. Eben diese wird endlich im vorliegenden Fall ausser Zweifel gestellt, wenn wir bemerken, dass jene, dem Paulus und dem Christenthum überhaupt günstigen Erklärungen durchaus nicht immer auf historischem Wege

Digitized by Google

gewonnen werden. Wie unwahrscheinlich der Auftritt in Philippi ist, haben wir früher gesehen.[1]) Ebenso wurde bemerkt, dass die Klage der thessalonicensischen Juden die Farbe einer spätern Zeit trägt.[2]) Die Entscheidung Kap. 18, 13 wird zwar dem geschichtlich bekannten Bruder Seneca's in den Mund gelegt, aber doch muss auffallen, dass der römische Prokonsul eine Klage auf ein gesetzlich verpöntes Vergehen, die Ausbreitung einer *religio illicita*[3]), vor aller Untersuchung als jüdischen Wortstreit abweist. Was endlich die Erklärungen zu Gunsten des Paulus während seiner Haft in Cäsarea betrifft, so muss man sich billig wundern, woher der Verfasser von dem Brief des Lysias an Felix und den Unterredungen zwischen Festus und Agrippa diese genaue Kunde hat, und nach allen Ergebnissen unserer früheren Untersuchung wird man es Niemand wehren können, auch diese Aeusserungen mehr dem Schriftsteller, als den handelnden Personen auf Rechnung zu bringen. Nimmt man hinzu, dass sich in unserer Schrift gerade die Vorwürfe gegen das Christenthum berücksichtigt finden, welche dieses als eine staatsgefährliche und gesetzwidrige Neuerung erscheinen lassen, die Klage auf Einführung eines verbotenen Kultus, auf Beeinträchtigung der Staatsreligion, auf revolutionäre Tendenzen (die *Christiani hostes Caesarum*), so hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass es dem Verfasser mit seinen gehäuften Erzählungen von der Zurückweisung jener Anklagen durch die heidnischen Obrigkeiten eben darum zu thun war, die politische Verdächtigung des Christenthums zu widerlegen, und eben dahin werden wir auch aus dem ersten Theil unserer Schrift eine Thatsache zu ziehen haben, die wir bereits aus andern Gründen für ungeschichtlich erklären mussten, den berühmten Ausspruch Gamaliels 5, 38; denn die Politik des Zuwartens und Ge-

1) Jahrg. 1849, 4, 540 f.

2) Ebd. S. 543.

3) Darauf müsste sich nämlich die Klage, wenn sie geschichtlich ist, bezogen haben, denn für so unerfahren in ihren Rechten werden wir die Vorsteherschaft der Juden in einer Stadt, wie Korinth, nicht halten dürfen, dass sie vor einem Römer wegen Abfall vom mosaischen Glauben geklagt hätte. Unser Verfasser freilich erklärt das παρὰ τὸν νόμον des 13ten Verses V, 15: περὶ νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς.

Digitized by Google

währenlassens, welche dieser anräth, schliesst Alles in sich, was die christlichen Apologeten auch vom römischen Staat verlangen.

Ist aber dieser Zug absichtlich, so weist er, wie man ihn auch auslege, jedenfalls auf die Verhältnisse einer Zeit und eines Ortes, wo das Christenthum bereits mit der römischen Staatsgewalt in Spannung gerathen war. Die nächstliegende Vermuthung wird in diesem Fall immer die sein, dass der Verfasser die Anschuldigungen heidnischer Gegner zurückweisen wolle, und man wird nicht sagen können, dass diese Absicht seinen christlichen Lesern gegenüber undenkbar sei, denn theils konnte es ihm zweckmässig scheinen, diesen eine Antwort auf heidnische Anklagen an die Hand zu geben, theils ist auch nicht nothwendig, dass unser Verfasser bei seinem Buche nur an christliche Leser gedacht hat, wie ja überhaupt in jener Zeit der vielfachsten bürgerlichen und geselligen Beziehungen zwischen Christen und Heiden die beiderseitigen Leserkreise nicht schlechthin getrennt gewesen sein können. Nicht unwahrscheinlich ist aber allerdings Schneckenburger's Vermuthung (S. 244 ff.), dass die absichtliche politische Reinigung des Paulus mit dem Hauptzweck unserer Schrift in engerem Zusammenhang stehe, und gleichfalls auf Judenchristen berechnet sei. War es auch zunächst partikularistischer Stolz und Selbsterhaltungstrieb, was diese der durch Paulus bewirkten massenhaften Heidenbekehrung abgeneigt machte, so konnte doch auch noch das weitere Interesse hinzukommen, dass sie eben durch diese Ausbreitung des Messiasglaubens im heidnischen Religionsgebiet mit den Gesetzen gegen Proselytenmacherei in Konflikt geriethen; und so wenig es nun auch das eifrigere Judenthum selbst mit diesen Gesetzen genau nahm (Matth. 23, 15 u. A.), so gerne mochte man gegen Paulus die durch ihn herbeigeführten Gefahren für das Christenthum geltend machen, ja es mochten leidenschaftlichere Judenchristen alle gegen das Christenthum überhaupt erhobenen Vorwürfe ausschliesslich auf die Pauliner, als diejenigen abwälzen, welche allein über den gesetzlichen Besitzstand des Judenthums in das Eigenthum der Staatsreligion übergreifen und durch ihre nicht auf die Synagoge beschränkten Vorträge eine Agitation im Volk hervorrufen. [1]) Seit der neronischen Christenver-

1) Aehnlich machen es ja die Kirchenväter, wenn sie die heidni-

Digitized by Google

folgung besonders mochte sich da, wo diese gewüthet hatte, unter den messiasgläubigen Juden der Gedanke regen, jeden weiteren Anlass zu Verfolgungen dadurch abzuschneiden, dass sie sich von denen losschälten, auf welche die Staatsreligion Anspruch machen konnte, und welche ihrerseits ja doch eigentlich, wie sie meinten, kein Anrecht auf's messianische Heil hatten. Der Umstand, dass es vorzugsweise Juden sind, denen die politischen Anklagen gegen Paulus in den Mund gelegt werden (17, 5. 18, 12. 23, 27 ff. 24, 5.), wogegen die heidnischen Obrigkeiten sich desselben annehmen, macht eine solche Beziehung unserer Darstellung auf Judenchristen sehr wahrscheinlich. Jedenfalls aber führt uns die unverkennbare Absichtlichkeit derselben in die Verhältnisse einer Gemeinde, die schon von politischer Verfolgung zu leiden gehabt hat. Und zwar würden wir diese mit überwiegender Wahrscheinlichkeit im Westen des römischen Reichs suchen, da gerade hier, in der eigentlich römischen Welt, die von unserer Schrift hervorgehobenen politischen Anschuldigungen gegen das Christenthum vorzugsweise im Schwunge waren, wogegen in den östlicheren Ländern der Religionsstreit sich mehr um die theoretischen Fragen der religiösen Vorstellung bewegte. Indessen werden wir sogleich deutlichere Spuren des Orts treffen, für den unsere Schrift bestimmt ist, Spuren, die hier nicht zum erstenmal bemerkt werden. [1])

Kap. 19, 21 wird berichtet: nach längerer Wirksamkeit in Ephesus habe sich Paulus eine Reise nach Jerusalem vorgenommen, *εἰπών, ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν.* Was er hier als seinen eigenen Vorsatz ausspricht, das erweist sich in der Folge auch als der Wille Gottes: 23, 11 sagt ihm Jesus: *ὡς διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἰερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι,* und auf der gefährlichen Seereise ermuthigt ihn 27, 24 ein Engel mit den Worten: *μὴ φοβοῦ, Παῦλε· Καίσαρί σε δεῖ παραστῆναι.* Ja schon in den Worten Jesu über Paulus 9, 15: *σκεῦος ἐκλογῆς μοί ἐστιν οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ*

---

schen Anschuldigungen gegen die Christen den Gnostikern zuschieben; vgl. Justr. I. Apol. Kap. 26.

1) Vgl. Schneckenburger S. 125 ff.

Digitized by Google

könnte βασιλεύς, hier in der Verbindung mit ἔθνη heidnische Fürsten bezeichnend, auf den Kaiser, den einzigen, dessen unsere Schrift erwähnt, hinweisen. Diesen Erklärungen entspricht auch die That. Paulus selbst weist alle Abmahnungen von der jerusalemitischen Reise zurück (20, 22 ff. 21, 10 ff.), die für ihn durch höhere Fügung das Mittel werden sollte, nach Rom zu gelangen, und bewirkt durch seine Appellation an den Kaiser (25, 10 ff.), welche für ihn selbst nach 26, 32 gar nicht nöthig gewesen wäre, seine Abführung nach Rom; und andererseits stehen mit jenen Offenbarungen so augenscheinliche Beweise der über ihn waltenden Vorsehung in Verbindung, dass sich nicht bezweifeln lässt, es war die Hand Gottes selbst, die ihn nach Rom geführt hat: unmittelbar auf das Nachtgesicht 23, 11 folgt die Erzählung von der Rettung des Apostels aus einer bedeutenden Lebensgefahr, welche wir in diesem Zusammenhang nur als einen thatsächlichen Beleg dafür ansehen dürfen, dass Paulus getrost sein kann, dass die Absicht Gottes, die auch seine eigene ist, das μαρτυρῆσαι εἰς Ῥώμην, trotz aller Hindernisse in Erfüllung gehen wird. Bei der zweiten Offenbarung 27, 24 sagt es der Engel selbst, dass Paulus und seine Reisegesellschaft desshalb gerettet werden soll, weil er bestimmt ist, vor dem Throne des Kaisers zu erscheinen. Es verdient alle Beachtung, unter welchen Gesichtspunkt die römische Gefangenschaft des Apostels hier gestellt wird. Sie ist nicht ein Unglück, das ihm widerfährt, nicht ein für ihn unerwartetes, seine Plane durchkreuzendes Ereigniss, sondern nur die Ausführung seines eigenen, frei gefassten Entschlusses, nur das Mittel zur Erreichung des Ziels, welches ihm von Gott gesteckt ist; weit entfernt daher, dass er ihr auswiche, geht er ihr vielmehr mit der freisten Entschlossenheit entgegen, und thut von sich aus den Schritt, der sie herbeiführt; ebenso geschieht aber von Seiten Gottes Alles, um ihn dahin zu bringen, wohin ihm zu kommen bestimmt ist, und weder die mörderische Arglist seiner Feinde, noch die Wuth der Elemente kann ihn daran verhindern. Der Aufenthalt des Apostels in Rom erscheint so als die eigentliche Spitze, der sein ganzes Leben zusteuert, nach der er selbst hinstrebt, und zu der er von der Vorsehung hingelenkt wird. Fragen wir aber, welches die Bestimmung des Apostels in Rom ist, so verweist unsere Schrift nicht auf die Begebenheit, an die wir hiebei zunächst denken würden,

Digitized by Google

auf seinen Märtyrertod — im Gegentheil, von diesem schweigt sie, so wenig er ihr auch nach Kap. 20, 24 f. unbekannt gewesen sein kann [1] —, sondern auf seine Wirksamkeit zur Ausbreitung des Christenthums in Rom. Nur an diese wird mit dem *μαρτυρῆσαι εἰς Ῥώμην* 23, 11 erinnert, wenn auch im Ausdruck das Martyrium des Todes durchzuklingen scheint; ganz bestimmt aber erhellt aus dem Schluss unserer Schrift, dass sie es ist, welcher die ganze Erzählung von Paulus zustrebt. Paulus kommt als Gefangener, unter der schwersten Anklage, nach Rom. Was konnte den Leser mehr interessiren, als zunächst von dem Schicksal zu erfahren, das ihn hier traf? Aber davon kein Wort. Nur so viel wird berichtet, dass er zwei Jahre da war, ohne im Verkehr mit Andern gehindert zu sein, dass er das Evangelium verkündigte, ungehemmt, mit allem Freimuth. Halten wir diesen Schluss des Buchs mit der vorhergehenden Darstellung zusammen, welchen andern Eindruck können wir erhalten, als den, dass es eben diese Verkündigung des Evangeliums in Rom war, welcher Paulus durch alle seine Erlebnisse seit seiner Abreise von Ephesus zugeführt werden sollte, welche er von Anfang an als seine Bestimmung (*δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν*, 19, 21), als die Vollendung seiner apostolischen Laufbahn [2]) erkannt hatte [3])? Diesen Eindruck aber werden wir um so weniger als ein absichtloses Ergebniss der geschichtlichen Darstellung betrachten können, je offener wir uns auch hier gestehen müssen, dass er keineswegs auf rein geschichtlichem Weg erreicht wird. Schon im Allgemeinen liesse sich dieses bei dem durchgängigen Tendenzcharakter unserer Schrift voraussetzen. Nun finden wir aber überdiess gleich die erste Hinweisung auf die römische Gemeinde, 19, 21, in einem Zusammenhang, den wir nicht für durchaus historisch halten konnten, weil Paulus den Entschluss, nach Jerusalem zu gehen, seinen Briefen zu-

1) S. Schneckenburger S. 125, der mit Recht bemerkt, auch die vielen warnenden Vorhersagungen des *πνεῦμα* a. a. O. hätten keine rechte Schicklichkeit, wenn sie sich nur auf eine temporäre Gefangenschaft bezögen.

2) *τελειῶσαι τὸν δρόμον μου καὶ τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*, 20, 24.

3) Man vgl. die treffliche Ausführung Schneckenburger's S. 126.

Digitized by Google

folge in Ephesus noch nicht mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen haben kann.[1]) Wenn ferner die zwei Visionen Kap. 23, 11. 27, 23 für sich genommen nicht undenkbar wären, so ist doch das doppelte Vorkommen solcher psychologischer Erscheinungen in unmittelbarer Verbindung mit Lebensrettungen, die ihnen zur Bestätigung dienen, zu unwahrscheinlich, als dass es sich anders, als vom Standpunkt des Wunderglaubens, festhalten liesse — in unserer Schrift wenigstens, deren geschichtliche Zuverlässigkeit von sonst her viel zu stark erschüttert ist, um einer derartigen Unwahrscheinlichkeit das Gegengewicht zu halten. Ganz klar ist endlich, dass das Schweigen vom Tod des Paulus nur absichtlich sein kann, denn dass er dem Verfasser bekannt war, haben wir schon gesehen, und dass er ihn nicht berührte, weil er ihn bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen konnte, ist durchaus unglaublich; da hätte er auch von der Bekehrung des Apostels und hundert andern Dingen schweigen müssen; aber warum sollte es selbst für römische Zeitgenossen kein Interesse gehabt haben, einen genauen Bericht über die letzten Worte und Schicksale ihres Apostels zu besitzen? Es liegt also unserer Darstellung allerdings eine bestimmte Absicht zu Grunde: die Wirksamkeit des Paulus in Rom ist der Zielpunkt unserer ganzen Schrift, dem eben desshalb auch der Apostel selbst nicht allein durch seinen eigenen standhaften Entschluss, sondern auch durch die unverkennbarsten göttlichen Fügungen zugeführt wird.

In denselben Zusammenhang fügt sich die Verhandlung des Paulus mit den römischen Juden ein, deren Geschichtlichkeit wir schon früher (1849, 4, 571 ff.) nach Baur's Vorgang (Paulus 368 ff.) in Anspruch nehmen mussten, deren Bedeutung für unsern Verfasser aber eben damit nur um so stärker hervortritt. Ist es auch die stehende Gewohnheit desselben, den Paulus immer zuerst bei den Juden einen Bekehrungsversuch machen zu lassen, ehe er sich an die Heiden wendet, so zeigt doch schon die Ausführlichkeit unseres Berichts, die nach so vielen ähnlichen Auftritten gar nicht mehr nöthig gewesen wäre, wie viel dem Verfasser daran lag, dieses Verfahren gerade in Rom besonders hervorzuheben. Alles ist aber hier nach Schneckenburger's treffender Bemerkung S. 85 nicht nur aus-

1) S. Jahrg. 1849, 4, 549 f.

Digitized by Google

führlicher, sondern auch universeller gehalten, als bei der Beschreibung desselben Hergangs in früheren Auftritten. Es wird den Anwesenden nicht nur ihre persönliche Verstocktheit gegen das Evangelium vorgehalten, sondern der Prophet Jesajas muss dem Apostel bezeugen, dass dieses das allgemeine Verhalten des jüdischen Volkes sei; die Unempfänglichkeit der Juden und das Recht der Heidenpredigt wird aus der Zufälligkeit des einzelnen Falls herausgehoben, beides tritt sich in allgemeiner Weise als allgemeines Gesetz gegenüber, und erhält durch die Worte des Propheten seine höhere Bestätigung. „Diese letzte römische Scene ist gleichsam der Schluss einer empirischen Induktion für die von Gott gegebene Bestimmung zu den Heiden." Wie kommt es nun aber, dass der Verfasser diesen Schluss erst jetzt macht, dass Paulus eine und dieselbe Erfahrung Jahrzehende lang wiederholen muss, um erst am Ende seiner Laufbahn sich seines Rechts zur ἀποστολὴ τῆς ἀκροβυστίας in dieser grundsätzlichen Weise bewusst zu werden? Etwa nur weil seine Geschichte jetzt zu Ende ist, und der Verfasser keine Gelegenheit mehr hat, den gleichen Hergang auch noch von weiteren Städten zu erzählen? Oder zeigt nicht schon der bedeutsame Abschluss unserer Schrift mit eben dieser Scene, mit dem Gegensatz zwischen der augenfälligen, in ihrer allgemeinen Nothwendigkeit dargestellten Verstocktheit der Juden und der ungehemmten Heidenpredigt des Apostels, dass eben dieses der letzte Eindruck ist, den der Leser aus seiner Darstellung mit sich nehmen soll: Paulus, durch göttliche Führung nach Rom gebracht, aber auch hier von seinen Volksgenossen verschmäht, verkündet den Heiden der Weltstadt das Evangelium. Weist nicht auf eben diese Absicht das auffallende Schweigen von der römischen Christengemeinde? Welche Bedeutung diese Gemeinde schon vor der Ankunft des Apostels hatte, erhellt aus dem ganzen Römerbrief noch unwidersprechlicher, als selbst aus der bestimmten Aussage Röm. 1, 8 ff., denn nur diese eigenthümliche Wichtigkeit derselben konnte Paulus veranlassen, seine persönliche Ankunft bei ihr durch ein so bedeutendes und sorgsam ausgeführtes, alle Früchte seines reichen Geistes in sich vereinigendes Sendschreiben vorzubereiten. Schon desshalb lässt sich nicht denken, dass unser Verfasser — wer er auch war, und welcher Zeit er angehörte — die frühe Existenz der römischen

1) Vgl. auch Schneckenburger S. 120 ff.

Digitized by Google

Gemeinde, diese weltbekannte (Röm. 1, 8.) Thatsache, nicht gekannt hätte. Nichts desto weniger bei der Erzählung von der Ankunft des Paulus kein Wort von dieser Gemeinde, nur 28, 15. die flüchtige Notiz, dass ihm die Brüder aus Rom eine Strecke weit entgegengekommen seien. Ist es nicht klar, dass er nur desshalb nicht mehr sagt, weil er nicht mehr sagen will? Aber warum will er nicht? Schwerlich desshalb, weil die Berührung des Paulus mit den Römern eine zu unfreundliche war, um von ihm erwähnt zu werden (Schneckenburger a. a. O.); denn was hinderte ihn in diesem Fall, an die Stelle der unfreundlichen Begegnung eine freundlichere zu setzen, wie er diess im Verhältniss des Paulus zu den Jerusalemiten und den Judenchristen überhaupt thut? Es scheint vielmehr, die römische Christengemeinde werde vor der Ankunft des Paulus desshalb zurückgestellt, um diesen als ihren eigentlichen Stifter erscheinen zu lassen, und ebenso umgekehrt der grundsätzliche Bruch mit dem Judenthum desshalb nach Rom verlegt, um ihn hier erst in seine ungehemmte Wirksamkeit als Heidenapostel einzuführen. Rom ist so das letzte Ziel, zu dem der ganze Lauf des Paulus hinsteuert. Gefahren und Rettungen, Hindernisse und Verfolgungen müssen ihn hieher führen, damit er unter den Heiden die römische Gemeinde gründen kann.

Auch was vom Bürgerrecht des Paulus erzählt wird, scheint eine besondere Beziehung auf die Römer zu haben. Zwar möchte ich nicht mit Schneckenburger (S. 243.) sagen, es werde bei den Lesern des Buchs eine Kenntniss von den Privilegien römischer Bürger vorausgesetzt, welche wohl am Ehesten bei römischen Judenchristen erwartet werden konnte; denn das war wohl im ganzen römischen Reiche bekannt, was die Eroberer in dieser Hinsicht vor den Besiegten voraus hatten. Um so weniger scheint aber die zweimalige Erwähnung jenes Bürgerrechts selbst absichtslos zu sein. Wie es sich auch mit seiner Geschichtlichkeit verhalten mag [1]), jedenfalls wird von ihm Kap. 16, 37 ff. eine sehr unwahrscheinliche Anwendung gemacht (s. 1849, 4, 539 f.). Wenn vollends ebendaselbst neben Pau-

1) Zu Zweifeln an derselben könnte theils die damalige Seltenheit dieses Vorzugs bei Juden, theils die Unsicherheit des geschichtlichen Zusammenhangs c. 16, 22 ff. und selbst c. 2, 33 ff. (s. o.), theils das τρὶς ἐῤῥαβδίσθην 2 Kor. 11, 25. Anlass geben, nur wäre dann nicht erklärt, wesshalb Paulus von Cäsarea nach Rom geschickt wurde.

Digitized by Google

lus auch Silas als römischer Bürger erscheint, so ist diess sehr auffallend. „Josephus und Philo," bemerkt Schneckenburger (S. 243), die sorgfältig alle ihrem Volk und Einzelnen ihres Volks von Seiten der Römer erwiesenen Gunstbezeugungen aufzählen, die gleichfalls alle in den einzelnen Städten des Reichs ihren Volksgenossen zustehenden Rechte gerne citiren, führen keine andere Beispiele vom Genuss der römischen Civität durch Juden an, als den Antipater, den Stammvater der Herodesfamilie (Jos. Antt. 14, 15.), den Josephus selbst (vita p. 1031.), und die zu Rom lebenden, von Kriegsgefangenen abstammenden Juden (Philo leg. ad Coj. ed. Francf. 1014.). Wenn Josephus sichtbar seine Aufnahme als eine auffallende Ehrenbezeugung schildert, da er aus Jerusalem gebürtig und gar noch ein Priester sei: so liegt darin wohl indirekt die Anzeige von der Seltenheit des Falls, dass ein Jude zu der Ehre gelangte, was auch bei der bekannten Stimmung gegen die Juden zum Voraus wahrscheinlich sein muss." Wie merkwürdig dann aber, dass die zwei Heidenapostel alle beide römische Bürger sein sollen! Ist es nicht, als ob damit nur die thatsächliche Antwort auf die Anschuldigung V. 20 gegeben werden sollte: *οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ἐκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες*? Wenn aber diese Anschuldigung selbst nebst der glänzenden Rechtfertigung der Apostel nach allem Früheren nicht dem geschichtlichen Vorgang angehört, um so mehr aber auf römische Leser berechnet scheint, müssen wir nicht eben dieses auch von der Bedeutung vermuthen, in welcher das Bürgerrecht des Paulus hier auftritt, nachdem wir das seines Gefährten sehr unsicher, und den ganzen Zusammenhang unserer Erzählung, namentlich auch das anfängliche Schweigen des Apostels von seinen bürgerlichen Verhältnissen und das spätere erfolgreiche Pochen auf dieselben durchaus unglaublich finden mussten? und macht es dann nicht schon die Analogie wahrscheinlich, dass auch die Erzählung 22, 25 ff. nicht ohne ähnliche Absichtlichkeit ist? Man beachte nur, wie Alles dazu dient, mit dem römischen Bürgerrecht Wirkung zu thun. Erst der Kontrast zwischen dem römischen Tribun, der es sich nur mit vielen Kosten erwerben konnte, und dem Gefangenen, der es schon durch seine Geburt besitzt, dann die augenblickliche Befreiung durch diesen Talisman, endlich die Furcht des Tribunen, zu welcher dieser in der Wirklichkeit gar keinen Anlass hatte, denn

Digitized by Google

welche Verantwortlichkeit konnte ihn treffen, wenn er einen römischen Bürger hatte fesseln lassen, ehe sich dieser auf sein Bürgerrecht berief? Für eine ganz einfache Geschichtserzählung kann man diess nicht halten. Hat sie aber eine Tendenz, welche andere würde besser passen, als die, den Apostel den Römern als einen geborenen Römer zu empfehlen? und welchen Einblick in den Pragmatismus unserer Schrift gewinnen wir auch von hier aus! Paulus ist nicht der Eindringling, für den ihn seine Gegner ausgaben (man vgl. die Simonssage und die Apologie Röm. 15, 20 ff.), er gehört Rom schon durch seine Geburt an, er hat in den bedenklichsten Lagen und mit dem glänzendsten Erfolge von seinem römischen Bürgerrecht Gebrauch gemacht, er ist eben wegen seiner Eigenschaft als römischer Bürger, unter dem augenscheinlichsten Schutze der göttlichen Vorsehung [1]), nach Rom gekommen, und hat hier, von den Juden selbst dazu genöthigt, die Gemeinde unter den Heiden in ungehemmter Thätigkeit gegründet — was fehlte noch zu dem Nachweis, dass er nach allen göttlichen und menschlichen Rechten als der Apostel der römischen Gemeinde zu betrachten sei, und wie könnten wir in einer Darstellung, welche mit dieser Wirkung abschliesst, ihre besondere Zweckbeziehung auf die römische Christengemeinde verkennen?

Zu dem allgemeinen Zweck unserer Schrift, dem der Friedensstiftung zwischen Heiden- und Judenchristen, verhält sich dieser besondere nicht so, dass er unabhängig von ihm nebenherliefe, sondern nur so, dass jener durch diesen näher bestimmt wird. Um die Versöhnung der Parteien, um die Empfehlung des Heidenapostels und seiner Wirksamkeit, handelt es sich auch bei dem, was sich speciell auf die römische Gemeinde bezieht, nur dass jener Zweck hier nicht in seiner Allgemeinheit, sondern zunächst eben in seiner Anwendung auf die römischen Verhältnisse verfolgt wird. Ebendamit erhalten wir aber über den Plan unseres Buchs überhaupt einen beachtenswerthen Aufschluss. Schon an und für sich hat es keine Wahrscheinlichkeit, dass eine Schrift, wie die vorliegende, nur aus einer

1) Kap. 23, 11 ff., 27, 21 ff., 28, 3 ff., wo die Reflexion V. 4 den beabsichtigten Eindruck des *οὐδὲν ἔπαθεν*, welchen sie durch den Kontrast verstärken soll, deutlich ausspricht.

Digitized by Google

allgemeinen Reflexion über die kirchlichen Zustände und Bedürfnisse hervorgegangen sein sollte; wie sie vielmehr unmittelbar auf das praktische Verhalten der Parteien zu wirken sucht (man vgl. C. 15), so ist es auch zum Voraus wahrscheinlich, dass ein unmittelbares praktisches Bedürfniss, der Zustand einer bestimmten Gemeinde, ihre Abfassung zunächst veranlasst und ihre Ausführung bestimmt hat. Diess schliesst natürlich nicht aus, dass der Verfasser seine Aufgabe allgemeiner auffassen konnte, und da nun die Streitpunkte zwischen den Parteien wohl überall so ziemlich die gleichen waren, so musste eine Schrift, welche auch nur zunächst auf Eine Gemeinde in dem angegebenen Sinn wirken wollte, der Natur der Sache nach, zu einer allgemeinen Tendenzschrift werden. Aber doch lässt sich erwarten, dass auch eine solche die Spuren ihrer nächsten Bestimmung nicht verläugnen werde. Diess bestätigt nun auch der Augenschein. Paulus und der Paulinismus wird hier allerdings ganz allgemein mit der Urgemeinde und ihrem Christenthum in eine für die Friedenszwecke des Verfassers berechnete Parallele gestellt, das, was ihm am Paulinismus die Hauptsache ist, der Universalismus der Heidentaufe, gerechtfertigt; aber indem die Laufbahn des Heidenapostels gerade in Rom ihren vorherbestimmten Abschluss erreicht, und dieser ihr Zielpunkt mit aller Sorgfalt angebahnt und bemerklich gemacht wird, so biegt der allgemeine Zweck von selbst in den besonderen um, und wie das paulinische Heidenchristenthum wesentlich nach Rom, als seiner eigentlichen Metropole, hindrängt, der Heidenapostel als solcher nothwendig der Apostel der Römer ist (δεῖ με Ῥώμην ἰδεῖν u. s. w.), so ist umgekehrt das römische Christenthum wesentlich Paulinismus, die römische Gemeinde eine paulinische, auf welche daher alles das, was der Verfasser zur Empfehlung seines Apostels und seines Standpunkts gesagt hat, seine ganz besondere Anwendung findet, in welcher der Friede mit den Paulinern keinen Augenblick beanstandet werden sollte. Dass aber in Rom die Verhältnisse wirklich von der Art waren, um eine Darstellung, wie die unsrige, veranlassen zu können, darauf wird auch noch unser vierter Artikel zurückkommen müssen.

Digitized by Google

5. Die Composition der Apostelgeschichte aus ihrer Zweckbestimmung erklärt.

Unsere bisherige Untersuchung hatte die Aufgabe, auf analytischem Wege, durch Sammlung und Vergleichung der einzelnen Anzeichen zu der Idee vorzudringen, welche dem Geist ihres Verfassers als Zweck der Schrift ursprünglich vorschwebte, und als innerer Einheitspunkt des Ganzen ihre einzelnen Theile beherrscht. Es ist noch übrig, dass wir denselben Weg rückwärts verfolgen, und synthetisch entwickeln, wie das Einzelne in ihr aus jener ursprünglichen Einheit hervorgieng.

Um ein friedliches Verhältniss zwischen den streitenden Parteien der Christenheit, den Paulinern und Judaisten, zunächst für die römische Kirche anzubahnen, will der Verfasser Paulus und den Paulinismus in ihrer Uebereinstimmung und Gleichberechtigung mit dem ursprünglichen Judenchristenthum und seinen Aposteln darstellen; in dieser Absicht zeigt er, wie das Christenthum der Urgemeinde wesentlich unverändert durch Paulus als einen vollberechtigten, allseitig beglaubigten und anerkannten Apostel, mit Wissen und Willen der Urgemeinde, unter der unverkennbarsten Leitung Gottes, zu den Heidenchristen und insbesondere zu der heidenchristlichen Gemeinde in Rom[1]) übergieng. Durch diesen Grundgedanken unsers Buchs ist zunächst der Inhalt und das Verhältniss seiner Haupttheile bestimmt. Den Anfang macht nothwendig eine Schilderung der Urgemeinde, das eigentliche Ziel des Buchs ist aber die Darstellung des Paulus und seiner Wirksamkeit unter den Heiden. Jene hat der Verfasser in den fünf ersten Kapiteln, diese vom 13ten Kapitel an gegeben; zwischen diese beiden Theile stellt er aber einen Abschnitt, welcher schon durch die merkwürdige Verschränkung paulinischer und jerusalemitischer Stücke zeigt, dass er eben den Uebergang vom ersten zum zweiten zu bilden bestimmt ist.[2]) Als

---

1) Unter die ἔθνη nämlich wird die paulinische Christengemeinde zu Rom (s. o.) durch 28, 28 vgl. mit V. 30 f. sichtbar gestellt. Vgl. Röm. 1, 13. 14.

2) An 1, 8 anknüpfend, könnte man dieses Verhältniss auch so darstellen: von den drei Stationen für die Ausbreitung des Christenthums, Judäa, Samarien, die Heidenländer, behandle der

Digitized by Google

prachtvoller Eingang dient der Schrift die Erzählung, wie der Herr selbst, in messianischer Herrscherglorie scheidend, seiner Lehre ihren Weg von Jerusalem bis zum ἔσχατον τῆς γῆς, bis zum fernen Westen, der äussersten von einem Apostel erreichten Grenze, dem τέρμα τῆς δύσεως (Clem. 1 Kor.) vorzeichnet. Es folgt sofort im ersten Theil die Darstellung der Urgemeinde; erst ihre Bildung durch die Apostelwahl und die Geistesausgiessung, dann die Schilderung ihres innern Zustands, ihrer Wunder und ihrer Verfolgungen. Wie aber schon das Pfingstwunder die im dritten Theil berichtete Ausbreitung des Christenthums unter allen Völkern symbolisch vorbildet, so sind auch in den äussern Verfolgungen und innern Störungen, welchen die Gemeinde zu Jerusalem mit ihren Aposteln ausgesetzt ist, die späteren Leiden und Anfeindungen des Paulus vorgebildet. Die Schilderung der Urgemeinde selbst ist symmetrisch in zwei Gruppen (Kap. 2, 42 — 4, 31 und 4, 32 — 5, 42) vertheilt, in deren jeder sich die drei oben bezeichneten Punkte in der angegebenen Ordnung folgen: erst eine panegyrische Darstellung der Frömmigkeit, Eintracht, Gütergemeinschaft in den ursprünglichen Christenverein (Kap. 2, 42 — 47. 4, 32 — 37), dann je Ein Wunder, 3, 1 — 10 ein Heilungswunder, 5, 1 — 11 ein Strafwunder, hierauf die Verfolgungen 3, 11 ff. 5, 17 ff. Bei allen drei Punkten ist ferner in der zweiten Gruppe eine Steigerung dessen zu bemerken, was in der ersten erzählt ist: das εἶχον ἅπαντα κοινὰ 2, 44 wird 4, 32 durch den negativen Ausdruck οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ebenso das, was 2, 45 vom Verkauf und der Vertheilung der Güter gesagt ist, durch die ausgeführtere Schilderung 4, 34 ff. und das ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ 2, 44 durch die καρδία καὶ ψυχὴ μία 4, 32 gesteigert; von den zwei Verfolgungen haben wir früher schon gesehen, dass die zweite nur eine verstärkte Wiederholung der ersten ist; statt der Einen Lahmenheilung 3, 1 ff. haben wir Kap. 5 neben dem Strafwunder

erste Theil die erste, der andere die zweite, der letzte die dritte; doch wäre diess geographisch nicht ganz genau. Wenn wir früher, der gewöhnlichen Eintheilung folgend, nur zwei Theile der Apostelgeschichte unterschieden haben, so geschah diess, weil der Beweis für ihre ursprüngliche Dreitheilung erst jetzt geliefert werden konnte.

Digitized by Google

an Ananias und Sapphira eine ganze Menge der ausserordentlichsten Heilungswunder (V. 12. 15). So entwickelt sich hier Alles nach einem sehr einfachen Pragmatismus. Zwischen die Handlung sind beim Pfingstfest und den beiden Verfolgungen petrinische Lehrreden eingeflochten.

Weit verwickelter und kunstreicher ist die Gliederung des zweiten Theils. Den Anfang macht das Ereigniss, durch welches wirklich aller Wahrscheinlichkeit nach die erste Verbreitung des Christenthums unter Nichtjuden, und zugleich die Bekehrung des Heidenapostels indirekt veranlasst wurde, die Verfolgung gegen Stephanus. Dieser Vorfall ist aber mit sichtbarer Rücksicht auf den Hauptzweck des Buchs behandelt. War Stephanus schon seiner geschichtlichen Persönlichkeit nach ohne Zweifel ein Vorgänger des Paulus, so erscheint er hier recht eigentlich als das Vorbild desselben aus der Urgemeinde. Zunächst ist ihm innerhalb der letztern eine sehr ausgezeichnete Stellung angewiesen: wie er schon bei der Diakonenwahl 6, 5 unter den Vertrauensmännern derselben zuerst mit auszeichnenden Prädikaten (*ἄνδρα πλήρη πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου*) genannt ist, so erscheint er 6, 8 in einer der apostolischen analogen Wunderthätigkeit [1]), in seinem Prozess und seinem Tode ist die Parallele mit dem beklagten und sterbenden Christus unverkennbar, dessen verklärte Erscheinung ihm in seiner Todesstunde zu Theil wird [2]), nach seiner Hinrichtung wird er, zum deutlichen Beweis

1) 6, 8: *Στέφανος δὲ πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως ἐποίει τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα ἐν τῷ λαῷ.* 4, 33: *μεγάλῃ δυνάμει ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι, χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς.* 5, 12: *Διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τῷ λαῷ πολλά.*

2) Auch mit der ebionitischen Sage vom Tod Jakobus des Gerechten (Heges. b. Eus. K. G. II, 23, 6 f.) hat unsere Erzählung auffallende Aehnlichkeit; wie hier Stephanus Christum zur Rechten Gottes sitzen sieht, so ruft dort Jakobus: *τί με ἐπερωτᾶτε περὶ Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου; καὶ αὐτὸς καθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ* (offenbare Nachbildung der Rede Jesu Matth. 26, 64); wie hier der sterbende Stephanus knieend für seine Mörder betet, 7, 60, so dort §. 7 Jakobus: *ἔθηκε τὰ γόνατα λέγων. κύριε θεὲ πάτερ ἄφες αὐτοῖς·*

Digitized by Google

seiner eigenen Untadelhaftigkeit vor dem Gesetz, von gesetzesfrommen[1]) Männern bestattet, unter denen man in diesem Zusammenhang, nach der Flucht sämmtlicher Christen (V. 1), nur Juden verstehen kann. Zugleich steht aber dieser Heros der Urgemeinde nicht allein in seinen Schicksalen, sondern auch in seiner Lehre in einem Verwandtschaftsverhältniss zu Paulus, das wir uns, so wie es hier erscheint, unmöglich anders als aus absichtlicher Gleichbildung beider erklären können. War Paulus als Zerstörer des Gesetzes verschrieen, so lautet auch die Anklage gegen Stephanus auf Blasphemie des Gesetzes und Ankündigung seiner Abschaffung durch Jesus, und wenigstens gegen den Tempelkult tritt er selbst in seiner Rede stark genug auf. Hat jener das messianische Heil von den Juden zu den Heiden hinübergebracht, so erklärt auch dieser, dass das israelitische Volk sich jederzeit der göttlichen Gnadenerweisungen unwürdig und unfähig gemacht habe. Ist Paulus am Ende dem Hass der Juden erlegen, so fiel Stephanus noch augenscheinlicher demselben als Opfer. Dass diese Parallele nicht blos im geschichtlichen Sachverhalt liegt, sondern vom Verfasser mit Bewusstsein und Absicht verfolgt wird, erhellt aus dem früher nachgewiesenen Verhältniss zwischen der Vertheidigungsrede des Stephanus und dem Vortrag des Paulus zu Antiochien, in Verbindung mit dem weiteren Umstand, dass auch die Rede des Stephanus nicht für ein historisches Referat gelten kann.[2]) Stephanus bildet so das eigentliche Mittelglied zwischen Paulus und der Urgemeinde, er ist in seinem Charakter und seinen Schicksalen der jerusalemitische Typus des Heidenapostels.

An die Verfolgung gegen Stephanus schliesst sich nun eine doppelte Reihe von Erzählungen an, die sämmtlich auf Paulus und sein Auftreten Beziehung haben: solche, die diesen unmittelbar und persönlich betreffen, und solche, die eine Vorbereitung seines Auftretens von Seite der Jerusalemiten enthalten. Beiderlei Erzählungsstücke sind hier eigenthümlich verschlungen; wiewohl aber die der

---

οὐ γὰρ οἶδας, τί ποιοῦσιν. (Luk. 23, 34). Dieses Zusammentreffen, das wohl kaum zufällig ist, beweist jedenfalls, wie sehr unsere Erzählung nach ebionitischem Geschmack ist.

1) εὐλαβεῖς vgl. über diese Bedeutung des Worts 2, 5. 22, 12 Lachm. Luk. 2, 25.

2) M. s. hierüber 1849, 1, 80 f. 4, 530 f.

Digitized by Google

zweiten Klasse dem Umfange nach weit überwiegen, so zeigt doch nicht allein ihre ganze Beschaffenheit, dass auch bei ihnen Paulus der eigentliche Zielpunkt ist, sondern dieser tritt auch immer wieder an so bedeutenden Punkten in die Geschichte ein, dass man wohl sieht, wie wenig ihn der Verfasser auch in der Zwischenzeit aus den Augen verloren hat. Auf eine kurze Erwähnung des Saulus und seines Verfolgungseifers 7, 1. 31 folgt nicht, wie man erwarten sollte, das chronologisch zunächst Liegende, die Bekehrung desselben, sondern die von Philippus und Petrus in Samarien und an dem Aethiopier bewirkten Bekehrungen: ehe der Heidenapostel berufen wird, muss der zweite Theil von den Verheissungen des Herrn, 1, 8, die Verkündigung des Evangeliums in Samarien, begonnen haben. Nun erst tritt Paulus in den Christenverein, und zwar, wie schon früher gezeigt wurde, unter Umständen, welche ihn gleich bei seinem ersten Auftreten in naher Verbindung mit der Urgemeinde erscheinen lassen: sein Täufer ist der gesetzesfromme Ananias, Barnabas, der längst Bewährte, führt ihn in Jerusalem ein, er selbst, weit entfernt von dem Verhalten, auf das er Gal. 1, 16 stolz ist, beeilt sich, von Damaskus aus nach Jerusalem zu kommen, lebt hier als Verkündiger des Evangeliums in Jerusalem und ganz Judäa (26, 20) längere Zeit mit den Zwölfen, und lässt sich nur unter Sträuben, sei es durch den Mordanschlag der Juden, sei es durch die Erscheinung Jesu (22, 17) zur Heidenmission drängen. Ehe er jedoch wirklich in diese eintritt, muss ihm Petrus den Weg bahnen; Paulus begiebt sich von Jerusalem aus in seine Heimath, und kommt erst 11, 25 wieder zum Vorschein. Wer nur unsere Schrift kennte, würde nicht anders glauben können, als dass er in der Zwischenzeit völlig stillgesessen sei, um so mehr, da zuerst in Antiochien einer heidenchristlichen Gemeinde Erwähnung geschieht; hören wir dagegen Gal. 1, 21. 16, so ist es höchst unwahrscheinlich, dass sich der feurige Neubekehrte, welcher von seiner Berufung zum Heidenapostel erfüllt, nicht blos nach Tarsus, sondern in die κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας gieng, nicht in der eifrigsten Thätigkeit bewegt haben sollte. Der Plan unseres Verfassers jedoch bringt es mit sich, davon zu schweigen; ehe Paulus wirken kann, muss der Vorgang des Petrus (Kap. 10 f.), welchem die Erzählungen 9, 31 ff. zum Vorspiel dienen, und die Billigung der Heidenbekehrung durch

Digitized by Google

die Jerusalemiten, Kap. 11, ihm die Berechtigung zu diesem Wirken verschafft haben. Jetzt erst erfahren wir auch von der Stiftung einer Gemeinde aus Heidenchristen (11, 20), obwohl diese chronologisch schon vor die Bekehrung des Kornelius zu fallen scheint, und Paulus arbeitet an derselben (11, 25); aber noch ist er nicht selbstständig als Heidenbekehrer und Gemeindestifter aufgetreten, nur Barnabas hat ihn als Gehülfen in eine schon bestehende Gemeinde eingeführt. Ehe er uns in seiner unabhängigen apostolischen Wirksamkeit gezeigt wird, muss erst die Geschichte der Urgemeinde zu einem Abschluss gebracht sein. Diess geschieht durch die Erzählung des zwölften Kapitels. Während die gegen Stephanus erhobene Verfolgung die Apostel persönlich nicht berührt hatte, so wird jetzt einer von ihnen hingerichtet, ein anderer dem drohenden Tode nur durch das augenscheinlichste Wunder entrissen, und während sie 8, 1 bei der allgemeinen Flucht in Jerusalem geblieben waren, schliesst jetzt die Geschichte des Petrus 12, 17: ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον. Jerusalem, bisher der unverrückte Mittelpunkt der christlichen Geschichte, hört mit der Flucht des Apostelfürsten auf, es zu sein, und nur die Reisen des Paulus zu ihr erinnern fortan noch an das Bestehen und die Bedeutung der Urgemeinde. Um so weniger werden wir es für absichtslos halten können, dass diese Schlusserzählung zwischen eine Reise des Paulus nach Jerusalem 11, 27 ff., und seine Abreise von da 12, 25 eingerahmt ist: wie Petrus vom Schauplatz abtritt, ist auch derjenige zur Hand, dem er mit seiner letzten apostolischen Thätigkeit die Schranken eröffnet hat, um in seinen nun von allen Seiten angebahnten und gerechtfertigten Beruf einzutreten. Die Geschichte der Urgemeinde ist zu Ende, und die des Heidenapostels beginnt, der daher jetzt erst den Namen erhält, unter dem er der heidenchristlichen Welt bekannt war (13, 9).

Einfacher erscheint im Ganzen die Anordnung des dritten Theils, welcher die Geschichte des Paulus umfasst. Der Gang der Erzählung im Grossen war hier dem Verfasser, der sich in diesem Theil ohne Zweifel mehr als in den früheren an gegebene Geschichtsquellen gehalten hat, durch die Ereignisse selbst vorgezeichnet. Erst die kürzere Bekehrungsreise des Paulus und Barnabas, hierauf der Apostelkonvent, dann die grosse Missionsreise des Paulus und Silas,

Digitized by Google

endlich die letzte Reise nach Jerusalem und die Gefangenschaft des Apostels. Diess ist ohne Zweifel die wirkliche Reihenfolge der Begebenheiten. Theilweise wird dieselbe auch durch die Briefe des Apostels verbürgt. So weist namentlich dem sogenannten Apostelconcil der Galaterbrief 2, 1 dieselbe Stelle an, die es hier hat, denn nach 1, 21 lässt sich nicht annehmen, dass Paulus vor demselben schon die Grenzen Syriens und Ciliciens auf die Dauer überschritten hatte, während doch Kap. 2, 7 f. Erfolge in der Heidenwelt vorausgesetzt, die bedeutend genug waren, um den Paulus als Heidenapostel dem Judenapostel Petrus zur Seite zu stellen, und den Jerusalemiten die Anerkennung seiner Berechtigung und seines Verfahrens abzuzwingen; diese Erfolge aber fordern ihrerseits eine Missionsthätigkeit, wie die, wovon unser 13tes und 14tes Kapitel Beispiele giebt. Ueberhaupt aber erscheint es sehr natürlich, dass sich Paulus erst durch Verhandlungen mit den Jerusalemiten den Rücken sichern wollte, ehe er seine mit so bedeutendem Erfolg begonnene Mission über Kleinasien und Europa ausdehnte, und wenn er nach Gal. 2, 2 in Folge einer Offenbarung nach Jerusalem ging, so haben wir diese wohl aus dem Gefühl derselben Nothwendigkeit abzuleiten, über die er sich an der gleichen Stelle mit klarem Bewusstsein äussert (*μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον*). Wiewohl sich aber der Verfasser hier im Ganzen genommen an die Entwicklung der Geschichte selbst gehalten hat, so hat er doch nicht unterlassen, theils durch die Auswahl und Stellung des Erzählten, theils durch die Umbildung und Erweiterung des überlieferten Stoffs, theils durch manchen leichteren Wink seinen Pragmatismus so durchzuführen, dass wir den Plan des Ganzen auch in diesem Theil seines Werks wiedererkennen. An dem geschichtlichen Stoffe ist diess bereits nachgewiesen worden; die Anordnung des Ganzen und die Hindeutungen der einzelnen Theile auf den Gesammtplan müssen wir noch aus diesem Gesichtspunkt in's Auge fassen. Da muss nun zunächst in Beziehung auf die zwei Missionsreisen, ausser der völligen Gleichheit dessen, was beidemale über das Verhalten des Paulus gegen das Judenthum und der Juden gegen ihn gesagt ist, der Umstand auffallen, dass von jeder von beiden nur eine einzige längere Lehrrede berichtet wird, von der ersten eine vor jüdischem, von der zweiten eine vor heidnischem Publikum gehaltene. Da an die Authentie dieser

Digitized by Google

Reden nach allem Früheren nicht zu denken ist, und da sich auch abgesehen davon, nicht annehmen lässt, dass dem Verfasser von so vielen paulinischen Reden gerade nur diese zwei zugekommen sein sollten, so ist offenbar, dass er von jeder Hauptgattung solcher Missionsreden je Ein Muster geben wollte; wobei es an sich ganz schicklich ist, aber auch mit seinem speciellen Pragmatismus übereinstimmt, dass die Verhandlung mit den Juden zuerst steht; nicht blos, weil Paulus erst auf der zweiten Reise in den geistigen Mittelpunkt der Heidenwelt vordrang, sondern auch, weil er, so wie ihn unsere Schrift schildert, zunächst Judenapostel ist und erst in zweiter Linie Heidenapostel, daher auch in jener Thätigkeit früher darzustellen war, als in dieser. Weiter verdient die Kürze Beachtung, mit welcher bei der zweiten Reise über die Wirksamkeit des Apostels vor seiner Ankunft in Europa weggegangen wird; schwerlich wohl blos aus Mangel an Quellen (16, 1 ff. 6. f. werden doch Einzelheiten aus dieser Reise erwähnt), sondern weil der Verfasser, mit seinem Interesse auf den Westen gerichtet, nicht genug eilen kann, den Apostel in seinem europäischen Wirkungskreis zu zeigen — ein Interesse, durch welches auch die Angabe von der Unthätigkeit desselben in Vorderkleinasien 16, 6 f., so wenig wir sie an sich unglaublich finden konnten, doch unsicher zu werden scheint. Wie sich eben dieses Interesse in der Traumerscheinung 16, 9 verkörpert, wie 16, 37 bereits die Verbindung des Paulus mit der römischen Gemeinde vorbereitet wird, wie das Verhalten des Apostels zu Juden und Heiden, die Gerichtsscenen, die Wunder, die jerusalemitische Reise und das Gelübde 18, 18 dem Zweck der Schrift dienen, wie dieser ganze Abschnitt in der milesischen Rede mit einer ausführlichen Apologie des Apostels und in der Schlussscene 20, 36 ff. mit einem diese Apologie bestätigenden Effekt abschliesst, ist früher gezeigt worden. Sehen wir endlich auf das, was zwischen die beiden Missionsreisen fällt, den Apostelkonvent, so ist zwar, von dem Materiellen seiner Schilderung abgesehen, die chronologische Stellung desselben ohne Zweifel historisch; dabei darf aber nicht übersehen werden, wie der Verfasser auch dieses Faktum an den Ort zu rücken bemüht ist, wo es für seinen Zweck am meisten wirken musste. Nach Gal. 2, 7 f. müssen wir voraussetzen, dass Paulus vor seinem Besuch in Jerusalem schon längere Zeit mit solchem Erfolg in der

Digitized by Google

Heidenwelt gewirkt hatte, dass er für sich, als den Heidenapostel κατ' ἐξοχήν, eine Anerkennung verlangen konnte, die der des Judenapostels Petrus nicht nachstand. Nun frage man sich aber, ob man aus unserer Schrift einen solchen Begriff von seiner Bedeutung in jenem Zeitpunkt erhalten würde. Bis Kap. 12 erscheint er nur als Gehülfe des Barnabas in Antiochien; Kap. 13 f. macht er Eine Missionsreise mit Barnabas, die allerdings von bedeutenden Erfolgen begleitet ist, und wobei er auch nach unserer Darstellung entschieden die Hauptperson ist, von der man aber doch kaum begreift, wie sie allein ihm, dem ältern und angesehenern Barnabas gegenüber, die Stellung verschaffen konnte, in der ihn der Galaterbrief zeigt. Aber diese Stellung nimmt er auch in unserer Schrift noch gar nicht ein; wo dieser Brief den Paulus in eignem Namen handeln lässt (2, 1 ff. ἀνέβην μετὰ Βαρνάβα, ἀνεθέμην τὸ εὐαγγέλιον, πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας u. s. w.), da ist nach der Apostelgeschichte das Handeln der beiden, Paulus und Barnabas, ein durchaus gemeinsames (15, 4. 12), beide kommen im Auftrag der antiochenischen Gemeinde, beide stehen zusammen in einem Verhältniss der Unterordnung zu den Jerusalemiten [1]), beide sind gleichsehr (15, 26) ἄνθρωποι παραδεδωκότες τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ, von der ausgezeichneten Stellung des Paulus bekommt man keinen Begriff. Unsere Schrift lässt also die Bedeutung, welche dieser schon vor dem sogenannten Apostelconcil errungen hatte, zurücktreten, sie hat, wie es scheint, in diesem Interesse die mehrjährige frühere Missionsthätigkeit des Paulus in die Eine Bekehrungsreise zusammengezogen, welche er gemeinsam mit Barnabas macht, damit er im vollen Glanze des Heidenapostels erst dann hervortrete, nachdem die officielle Erlaubniss der Urgemeinde zu dieser Thätigkeit erfolgt ist.

An dem Bericht über die letzte Reise nach Jerusalem und die Gefangenschaft des Apostels muss in Vergleichung mit dem Bisherigen die unverhältnissmässig grössere Ausführlichkeit auffallen. Man wird diess theilweise aus dem Umstand erklären können, dass hier (s. u.) aller Wahrscheinlichkeit nach die Denkschrift eines Augenzeugen benützt ist. Indessen reicht diese Erklärung nicht aus,

1) M. s. 1849, 3, 433 f.

Digitized by Google

vielmehr haben wir uns schon früher überzeugt, dass der ganze Abschnitt von 21, 18 — 26, 32 von Augenzeugenschaft keine Spuren trägt, und dass sowohl die Verhandlungen mit Jakobus über das Nasiräatsopfer, als die Gerichtsscenen und Vertheidigungsreden den unhistorischen Pragmatismus des Verfassers viel zu deutlich verrathen, um aus einer authentischen Quelle herstammen zu können; dass endlich auch für die Erzählung 23, 11 ff. keinerlei Bürgschaft der Urkundlichkeit vorliegt. Wir werden daher die Ausführlichkeit, womit diese Partien behandelt sind, nur aus der Absicht des Schriftstellers erklären können, gerade in Palästina, den Hauptgegnern seines Apostels gegenüber, Alles aussprechen zu lassen, was zu seiner Vertheidigung dienen konnte, und durch den Erfolg dieser Vertheidigung seine völlige Unschuld in's hellste Licht zu stellen. Daher diese gehäuften Apologien vor dem Volk, dem Synedrium, dem König Agrippa von jüdischer, Lysias, Felix, Festus von römischer Seite, Apologien, welche den Paulus als durchaus rechtgläubigen, gesetzlichen Juden, als schuldlos in jeder Beziehung erscheinen lassen, die Wirklichkeit seiner höheren Berufung ausser Zweifel stellen, und mit Ausnahme des Auftritts vor dem Volk mit einer Anerkennung seiner Unschuld durch alle Instanzen endigen. Dass es nun bei dieser Darstellung zunächst auf die judaistischen Leser der Schrift abgesehen ist, wurde schon früher gezeigt, und ebenso ist bereits nachgewiesen worden, wie der Verfasser sowohl bei der letzten Reise als der Gefangenschaft des Paulus seine Bestimmung als Apostel der Römer in einer Reihe bedeutsamer Züge für seine ersten Leser gewiss verständlich genug durchblicken lässt, wie die Ueberführung nach Rom selbst durch das Ansehen, welches Paulus auf dem Schiffe geniesst, durch die providentielle Rettung aus dem Schiffbruch, durch die melitensischen Wunder mit aller apostolischen Glorie umgeben ist, wie endlich unsere Schrift in der Scene mit den römischen Juden und der ungehemmten Thätigkeit des Apostels unter den Heiden zu einem durchaus passenden Schlusse gelangt ist.

Blicken wir von hier aus auf das Ganze der vorliegenden Darstellung zurück, so werden wir das Zweckmässige und Künstlerische ihrer Anlage nicht läugnen können. Von den ersten Anfängen der christlichen Kirche zieht sich Ein Faden durch das Ganze hindurch,

Digitized by Google

um in der Wirksamkeit des Paulus zu Rom sein Ziel zu erreichen. Der Schlussauftrag des scheidenden Messias, sein Evangelium zu verkündigen bis an die Grenzen der Erde, verwirklicht sich typisch schon im Pfingstwunder, thatsächlich zunächst in der jerusalemitischen Urgemeinde, die aber mit ihrer Lehre, wie mit ihren Wundern und Schicksalen, bereits den Heidenapostel vorbildet. Die Verstocktheit des jüdischen Volks, von Stephanus bezeugt, treibt durch die blutige Gewaltthat, in welche sie gegen ihn ausbricht, das Christenthum über die Grenzen Judäa's hinaus; während es sich in Samarien ausbreitet, wird der heftigste Christenverfolger durch eine persönliche Erscheinung Christi selbst zum Apostel umgewandelt, und es wird ihm seine Bestimmung unter den fernen Heiden vorgezeichnet, der ihn auch, trotz alles Sträubens, der Wille Christi und die Widerspenstigkeit der Juden zuführt. Ehe er jedoch wirklich in diesen Beruf eintritt, muss erst durch den Vorgang des Petrus, in Folge der bestimmtesten Offenbarungen, unter Zustimmung der Urgemeinde, das Recht der Heidenbekehrung gesichert sein, und die Geschichte der Jerusalemiten durch die Flucht des Petrus sich abschliessen. Jetzt ist der Uebergang des Heils an die Heidenwelt allseitig vorbereitet, und Paulus kann seine Arbeit beginnen, doch zunächst noch in der schützenden Begleitung des Barnabas und auf beschränkterem Gebiete; erst nachdem eine letzte Verhandlung in Jerusalem das Recht und die Bedingungen des Heidenchristenthums abschliessend festgestellt hat, wendet er sich in voller Selbstständigkeit seinem Hauptwirkungsgebiet Europa zu. Die Lehre, welche er verkündigt, ist nur die alte, urchristliche, er selbst ein treuer Beobachter des Gesetzes, seine Wunder um nichts geringer als die der Urapostel, sein Leben um nichts leidensvoller, als das ihrige, seine ganze Erscheinung das getreue Gegenbild des Petrus: der Paulinismus ist das durch die augenscheinlichsten göttlichen Führungen zu den Heiden gebrachte Urchristenthum. Sich vollständig als solches zu bewähren, seine Apologie vor Judenchristen (21, 20 ff.), Juden und Heiden erschöpfend zu führen, giebt die letzte Anwesenheit des Paulus in Palästina reiche Gelegenheit; eben diese wird aber auch das Mittel zur Verwirklichung dessen, was schon längst nicht nur von Paulus als nothwendig erkannt, sondern auch im göttlichen Rathe beschlossen, ja schon von Hause aus durch die bürgerlichen

Digitized by Google

Verhältnisse des Apostels vorbereitet war; als Gefangener nach Rom gebracht, und auch hier von seinen Volksgenossen definitiv zurückgewiesen wird Paulus der Apostel der römischen Heiden. Hiemit hat seine Geschichte das Ziel erreicht, welchem sie der Verfasser zuführen wollte, wesshalb sie hier abschliesst, ohne den Tod des Apostels zu berühren.

Die vorstehende Nachweisung kann nun natürlich nicht so verstanden werden, als sollte der ganze Inhalt unserer Schrift aus diesem ihrem Pragmatismus erklärt werden; dass der Verfasser gegebene Ueberlieferungen benützt, dass er die wirkliche Geschichte bearbeitet hat, liegt am Tage; wie weit sich diese im Einzelnen noch aufspüren lassen, welche äusseren Bedingungen überhaupt auf die Entstehung unserer Schrift einwirkten, hat unser vierter Artikel zu untersuchen. Aber um dazu in den Stand gesetzt zu sein, mussten wir uns erst über die Tendenz der Schrift und den Zusammenhang der einzelnen Erzählungen mit dieser ihrer Gesammttendenz orientiren. Nachdem diess geschehen ist, werden wir jetzt auf gesichertem Boden weiter gehen können.

II.

Die Alttestamentlichen Citate Justin's,

in ihrer Bedeutung für die Untersuchung über seine Evangelien.

Von

Dr. Hilgenfeld.

Die Untersuchung über die von Justin benutzten Evangelien darf auch seine Citate aus dem A. T. nicht übergehen. Denn wenn es sich fragt, ob die Eigenthümlichkeiten der evangelischen Citate aus einer freieren Anführungsweise der kanonischen Evangelien erklärt werden können, oder ob sie vielmehr auf von diesen verschiedene Quellen führen: so scheint ja für das, was hier fraglich ist, in

Digitized by Google

den alttestamentlichen Citaten ein sicherer Maassstab gegeben zu sein. Der neueste Bearbeiter der apostolischen Denkwürdigkeiten bei Justin, Dr. Semisch [1]), glaubt auch hier die „Eilfertigkeit, mit welcher von der Kritik aus dem Vorkommen einzelner unkanonischen Geschichts- oder Lehrelemente in den Denkwürdigkeiten sofort auf Nicht-Identität mit den Evangelien der Kirche geschlossen worden ist," in das rechte Licht gestellt zu haben (S. 251.). Er spricht als Resultat die Behauptung aus, „dass nicht allein alle wesentlichen Eigenthümlichkeiten der freien Anführungsweise, sondern dass insbesondere fast alle Besonderheiten der Evangeliencitate Justin's in seinen Citaten aus dem A. T. ihre vollständigsten Gegenbilder haben. Sicher wäre überhaupt der grösseste Theil der betreffenden Anstände gegen Justin's Bekanntschaft mit den kanonischen Evangelien niemals erhoben worden, hätte man nicht, einem blinden Nachsprechen vertrauend, die freilich unerquickliche Mühe einer sorgfältigen Vergleichung seiner alttestamentlichen Citate gescheut" (S. 239.) Es wird daher nicht unwichtig sein, auch hier die Richtigkeit des von Herrn Semisch gewonnenen Resultats durch Darstellung des Sachverhalts zu prüfen, und die umfassende und gelehrte Untersuchung Credner's [2]), der sich jedenfalls in ganz anderer Weise, als Hr. Semisch, dieser „unerquicklichen Mühe" unterzogen hat, wird uns diese Prüfung sehr erleichtern [3]). Unsere Untersuchung darf sich nicht auf das Formelle, die Anführungsweise Justin's, beschränken, da bei sehr vielen Abweichungen die Beschaffenheit des von Justin gebrauchten Textes der griechischen Uebersetzung in Frage kömmt. Semisch bemerkt zwar S. 244., nachdem er die Vorannahme, dass auch die Citate aus dem A. T., im Dialog, wie in der Apologie, von Justinus

1) Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märt. Justinus, zur Geschichte und Aechtheit der kanon. Evangelien. Hamb. u. Gotha. 1848. S. 239 f. Ich verweise in Betreff dieses Werkes auf meine Recension in der (Hall.) Allg. Lit.-Zeit. 1849. Nr. 105 — 109., in welcher ich auf die alttestamentlichen Citate noch nicht Rücksicht genommen habe.

2) Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften, Th. 2.

3) Ich schliesse die *Cohortatio ad Graecos* und das Fragment *de resurr.*, als wenigstens nicht so sicher ächt justinische Schriften, wie die grössere Apologie und der Dialog mit Tryphon, von dieser Untersuchung aus.

Digitized by Google

„im Allgemeinen frei aus der Erinnerung niedergeschrieben sind," durch einige Beispiele hinlänglich begründet zu haben meint, die Untersuchung dürfe sich sofort zur Ermittlung der Haupteigenthümlichkeiten wenden, welche im Verhältniss zum alttestamentlichen Schrifttext durch die freie Erinnerung erzeugt sind, und es werde kaum erst des langen Registers der Stellen bedürfen, in denen sich Schriftwort und Citat bis auf das Jota decken, indem so viel bekannt, hierüber kein Meinungsstreit bestehe. Es steht ihm ja von vorn herein fest, dass die Textform des A. T., welche Justin für gewöhnlich vor Augen gehabt hat, mit alleiniger Ausnahme der kleinen Propheten, welche durch christliche Hand bereits eine Ueberarbeitung nach dem Hebräischen erfahren zu haben scheinen, durchgehends keine andere, als die in den Handschriften der LXX noch heute überlieferte, mit allen ihren Verwirrungen und Entartungen war (S. 240.). Allein auch wenn die freie, gedächtnissmässige Anführung aus dem A. T. bei Justin wirklich so überwiegend sein sollte, wie uns Hr. Dr. Semisch versichert; auch wenn, wie er S. 273 sagt, die zahlreichen Textabweichungen im Dialog, trotz häufiger Genauigkeit, gerade die allerstärksten Zeugnisse sein sollten, dass dem Kirchenvater das freie Citiren nach der Sitte seiner Zeit „gewissermaassen zur anderen Natur" geworden war; so kann es doch in keinem Falle überflüssig sein, vorher diejenigen Abweichungen zusammenzustellen, welche eben nicht gedächtnissmässigen Ursprungs sind, sondern entweder auf einen eigenthümlichen Text [1]) zurückweisen, oder aber zwar als Versehen, aber nicht des Gedächtnisses, sondern des Abschreibers, seien es nun Fehler des Gesichts oder des Gehörs oder blosse Schreibfehler, anzusehen sind. Erst wenn wir diese zusammengestellt haben, können wir auch den Umfang der freien, gedächtnissmässigen Anführung bei Justin sicherer beurtheilen. Endlich greift unsere Untersuchung auch unmittelbar in die Frage nach Justin's Evangelien ein. Es ist dieses der Fall bei denjenigen Citaten, welche sich sowohl bei Justin, als in den kanonischen Evangelien, namentlich bei Matthäus, finden, und zum Theil bei Beiden auffallend übereinstimmen.

1) Nach Semisch können solche Lesarten ausserhalb der kleinen Propheten ja nur handschriftliche Verwirrungen und Entartungen sein.

Digitized by Google

Hatte Credner diese Uebereinstimmung durch die Hypothese vom alttestamentlichen Urevangelium aus einer älteren, dem Justin mit den kanonischen Evangelien gemeinsamen Quelle abgeleitet, so stellt Hr. Semisch auch dieser alttestamentlichen Urevangeliums-Hypothese den Todtenschein aus[1]), und glaubt auch in dieser Hinsicht die Thatsache unwiderleglich feststellen zu können, dass Justinus namentlich das kanonische Evangelium des Matthäus in den messianischen Citaten aus dem A. T. sehr fleissig und treu benutzt habe (S. 134.).

1) Vorbemerkungen.

Wie Justin die Denkwürdigkeiten der Apostel als die Quelle seiner evangelischen Citate und Notizen angiebt, so bezeichnet er als die Quelle seiner alttestamentlichen Anführungen nur die griechische Uebersetzung der LXX. Sie ist nach Ap. I. c. 31. p. 72 die allen Juden bekannte Uebersetzung, deren Ursprung auf Veranlassung des König Ptolemäus hier näher beschrieben wird (vergl. auch Cohort. c. 13. p. 16.). Sie gilt dem Justin als durchaus authentisch und zuverlässig, und er warnt Dial. c. 68. p. 294 die Juden davor, ihren Lehrern zu glauben, welche sich unterstehen, zu behaupten, *τὴν ἑξήγησιν, ἣν ἐξηγήσαντο οἱ ἑβδομήκοντα ὑμῶν πρεσβύτεροι παρὰ Πτολεμαίῳ τῷ τῶν Αἰγυπτίων βασιλεῖ γενόμενοι, μὴ εἶναι ἔν τισιν ἀληθῆ*. Die jüdischen Lehrer ziehen aber nicht nur ihre eigenen Auslegungen denen der LXX vor; sie haben auch, worüber Justin sich bitter beklagt, den Text dieser Uebersetzung sehr häufig verstümmelt, solche Stellen, welche die Gottheit und Menschheit, das Leiden Christi ausdrücklich vorherverkündigen, geradezu

---

1) A. a. O. S. 126.: »Es dürfte gerechter Grund zur Befürchtung sein, dass diese Urevangeliumstheorie nach kürzester Existenz das Schicksal ihrer neutestamentlichen Aelterschwester theilen wird, unter die glänzenden Meteore kritischer Wunderlichkeit gezählt zu werden. Oder vielmehr, sie hat bereits das viel härtere Geschick erlebt, dass, ausser dem Historiographen des modernsten Urchristenthums (Schwegler Nachap. Zeitalter I. S. 253.), bis zur Stunde noch kein namhafter Kritiker bei ihr Taufpathenstelle übernommen hat.« Schwegler kann ja nach Hrn. Semisch nur bei todtgeborenen Erzeugnissen Taufpathenstelle übernehmen!

Digitized by Google

gestrichen [1]). Nehmen wir zu diesen angeblichen Verfälschungen des Textes durch die Juden noch die sonstigen Varianten, welche Justin selbst hervorhebt. Gen. 49, 10. führt Justin Dial. c. 120. pag. 348 als Auslegung und Lesart der Juden an: *ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ*, und stellt derselben als ächte Uebersetzung der LXX eine andere Lesart gegenüber; *ἐπειδὴ οὐχ οὕτως ἐξηγήσαντο οἱ ἑβδομήκοντα, ἀλλ' Ἕως ἂν ἔλθῃ, ᾧ ἀπόκειται.* Jene Lesart findet sich aber in der Mehrzahl der Handschriften (siehe Credner S. 52 f.); es gab überhaupt sechs verschiedene Uebersetzungen des שִׁילֹה. Nach Dial. c. 131. p. 360 übersetzten die Juden ferner Deut. 32, 8., wie Justin selbst die Stelle zuerst anführt, *κατὰ ἀριθμοὺς υἱῶν Ἰσραήλ.* Aber die LXX sollen nach Justin übersetzt haben: *κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ.* Justin sagt, er habe die jüdische Uebersetzung (*ἐξήγησις*) nur deshalb vorher angeführt, weil auch sie für ihn beweiskräftig sei. Die von Justin verworfene Uebersetzung ist aber gerade die richtige, dem Hebräischen allein entsprechende, und wohl auch die ursprüngliche Lesart der LXX. So lesen die clementinischen Homilien XVIII, 4. [2]), Origenes fand diese Lesart in einigen Handschriften und gab ihr den Vorzug, ebenso Hieronymus; so übersetzten Symmachus und Theodotion, wenigstens ähnlich Aquila. Gegenwärtig findet sich dagegen Justin's Lesart in allen Handschriften der LXX (s. Credner S. 69.). Ebenso führt Justin Dial. c. 124. p. 353 anfangs Ps. 82, 7. nach der jüdischen Auslegung an: *ὑμεῖς δὲ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε,* und giebt dann die richtige Uebersetzung der LXX an: *ἐν δὲ δὴ τῇ τῶν ἑβδομήκοντα ἐξηγήσει εἴρηται· Ἰδοὺ δὴ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε.* Ich muss hier entschieden Credner's Behauptung (S. 126.) verwerfen, Justin mache nicht etwa eine verschiedene Lesart kenntlich, von welcher ja jede Spur verwischt sei, sondern er wolle nur nebenbei auf eine ihm beliebte Deutung der griechischen Uebersetzung hinweisen, von welcher er aus seiner Polemik mit den Juden wusste, dass sie von die-

1) Dial. c. 71. pag. 297.: *καὶ ὅτι πολλὰς γραφὰς τέλεον περιεῖλον ἀπὸ τῶν ἐξηγήσεων τῶν γεγενημένων ὑπὸ τῶν παρὰ Πτολεμαίῳ γεγενημένων πρεσβυτέρων, ἐξ ὧν διαῤῥήδην οὗτος αὐτὸς ὁ σταυρωθεὶς ὅτι θεὸς καὶ ἄνθρωπος καὶ σταυρούμενος καὶ ἀποθνήσκων πεκηρυγμένος ἀποδείκνυται, εἰδέναι ὑμᾶς βούλομαι.*

2) Vgl. auch Cotelier z. d. St.

Digitized by Google

sen bestritten wurde. Es handle sich nämlich darum, ob man das כְּאָדָם des hebräischen Textes, welches die LXX durch ὡς ἄνθρωποι übersetzten, als Singular festhalten, oder wie die LXX *collective* oder *distributive* fassen wolle. Allein Justin geht nirgends, auch nicht bei weit wichtigeren und ganz entschieden falsch übersetzten Stellen, auf den hebräischen Text zurück, und hier ist der Plural ja gar nicht streitig. Es ist dieses um so auffallender, da es dem Justin gleichwohl auf die Beziehung des Wortes ἄνθρωποι auf Adam ankömmt, auf welchen er den Ausdruck nach dem Urtext unmittelbar hätte beziehen können. Da er sich aber nur an die Uebersetzung der LXX hält, so muss er noch die Eva hinzuziehen, um so eine Mehrheit zu erhalten. Er gebraucht auch sonst, wie aus den angeführten Stellen erhellt, ἐξηγεῖσθαι, ἐξήγησις von Uebersetzungen, und bemerkt hier ausdrücklich, in der Uebersetzung der LXX sei gesagt: ἰδοὺ δή. Die ganze Differenz betrifft nur das ἰδοὺ δή oder ἡμεῖς δέ, eine Abweichung, die schon an sich nur in einer Verschiedenheit der Lesart, nicht der blossen Deutung, bestehen kann. Nach Dial. c. 73. p. 298 sollen die Juden ferner Ps. 96, 10. nach ἐβασίλευσεν die Worte: ἀπὸ τοῦ ξύλου gestrichen haben. Der Sachverhalt ist aber hier gerade umgekehrt; die Worte, welche weder im hebräischen Text begründet, noch in irgend einer Handschrift erhalten sind, sind entschieden ein Zusatz von christlicher Hand, welcher eine Andeutung des Kreuzestodes enthalten sollte. Dial. c. 137. p. 367 sagt Justin, er habe Jes. 3, 9. früher (c. 17. p. 235. c. 133. p. 362.) nach der Lesart der Juden: Δήσωμεν τὸν δίκαιον angeführt, um sie auf die Probe zu stellen, jetzt aber gebe er die Uebersetzung der LXX genau an: Ἄρωμεν τ. δίκ. [1]). Alle Handschriften geben jetzt Δήσωμεν, aber es finden sich in der alten christlichen Literatur sichere Spuren der von Justin für ächt erklärten Lesart (s. Credner S. 191.). Mit grossem Nachdruck macht Justin Jes. 7, 14. παρθένος als die ächte Uebersetzung der LXX gegen die Juden geltend, welche auch hier durch den Ausdruck νεᾶνις dieses so schlagende Zeugniss

1) Der gegenwärtige Text des Dialogs giebt schon c. 136. p. 366 die Lesart ἄρωμεν; dieses so nahe vorhergehende Citat konnte Justin sehr wohl zu seiner gegenwärtigen Auseinandersetzung rechnen.

Digitized by Google

für die Geburt Jesu aus der Jungfrau verfälscht haben sollen. Schon Dial. c. 43. p. 262 hatte Justin erwähnt, die Juden geben nicht zu, dass in der Prophetie des Jesajas gesagt sei: *ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει*, sondern mit Bezug auf Hiskias übersetzen sie: *ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ λήψεται*. Diese Uebersetzung vertheidigt auch Tryphon c. 67. p. 291 als den richtigen Schrifttext (*ἡ γραφὴ οὐκ ἔχει· Ἰδοὺ ἡ παρθ. —, ἀλλ'· Ἰδοὺ ἡ νεᾶνις κτλ.*); Justin erwähnt sie c. 71. p. 297 ausdrücklich unter den jüdischen Verfälschungen. Nun haben die LXX das עלמה sicher durch *παρθ.* übersetzt, und der Cod. Vat. und Alex. differiren nur darin, dass dieser *ἕξει* (zwischen *ἕξει* und *λήψεται* schwankt Justin) darbietet. Aquila, Theodotion und Symmachus übersetzten zwar *νεᾶνις*, aber sie weichen sonst, besonders durch Vermeidung des Futurum (*συλλαμβάνει, τέκτει*) von der jüdischen Uebersetzung, wie sie Justin angiebt, ab. Auch hier muss ich Credner (S. 198.) zwar darin beistimmen, dass Justin nicht die Uebersetzung des Aquila bekämpft, aber nicht darin, dass er überhaupt gar nicht eine abweichende Texteslesart der LXX bestreite. Er setzt gewiss eine solche abweichende Lesart voraus, welche älter sein muss, als die Uebersetzung des Aquila, und seiner Anklage liegt hier das Wahre zum Grunde, dass die Juden den Text der LXX zwar nicht eigentlich verfälscht, wohl aber nach dem Urtext berichtigt hatten. Ferner macht Justin Dial. c. 72. p. 298 den Juden den Vorwurf, zwei Stellen aus Jeremias getilgt zu haben. Die erstere, Jer. 11, 19. findet sich gegenwärtig in allen Handschriften, und Justin gesteht selbst, dass sie noch in einigen Handschriften jüdischer Synagogen erhalten sei, erst seit kurzer Zeit gestrichen sein könne. Sie kann daher, aller Wahrscheinlichkeit nach, nur zufällig in einigen Handschriften, welche Justin kennen lernte, gefehlt haben. Die andere Stelle dagegen findet sich weder im Urtext, noch in irgend einer Handschrift der LXX, und ist nicht etwa von den Juden gestrichen, sondern von den Christen hinzugefügt[1]). Dasselbe ist endlich

1) *Καὶ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ αὐτοῦ Ἱερεμίου ὁμοίως ταῦτα περιέκοψαν· Ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτῶ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτὸς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ.* Nach Credner S. 250 macht sich der jüdische Ursprung dieses Zusatzes dadurch sofort erkennbar, dass dem *κύριος ὁ θεὸς* hier beigelegt wird, was

Digitized by Google

auch über die letzte Stelle, aus Esra, zu urtheilen, welche gestrichen zu haben Justin ebendaselbst die Juden beschuldigt. Diese auch dem Lactantius bekannte Stelle stellt den Erlöser als das wahre πάσχα dar [1]), und ist entschieden ein christlicher Zusatz. Bei den meisten dieser Stellen ist die Verschiedenheit des Textes ohne Weiteres ersichtlich (wie Gen. 49, 10. Deut. 32, 8. Ps. 96, 10. Jes. 3, 9. Jer. 11, 19.), und schon die Analogie der übrigen, namentlich christlichen Zusätze nöthigt auch da zu einer solchen Annahme, wo man an sich mit einer verschiedenen Auslegung desselben Textes auskommen könnte. Es geht schon aus diesen Selbstaussagen Justin's hervor, dass wir allerdings auch ausserhalb der kleinen Propheten einen an manchen Stellen geänderten Text der LXX voraussetzen dürfen.

Auch aus einer Beachtung der Anführungsweise Justin's ergeben sich Gesichtspunkte, nach denen wir die Abweichungen im Einzelnen zu betrachten haben. Wie Justin selbst die unbedeutendsten Varianten (Ps. 82, 7.) hervorhebt, so berücksichtigt er sogar das Aeusserlichste am Texte, wie die Ueber- und Unterschrift eines Psalms. So bestreitet er Dial. c. 64. p. 288. die Ueberschrift von Ps. 72.: εἰς Σολομῶνα, und lässt c. 34. p. 251 sq. bei vollständiger Anführung dieses Psalms nicht einmal die Unterschrift aus: Ἐξέλε-

---

die Christen nur von Christus geschehen liessen. Diese Stelle soll daher der älteste Beleg zu der aus jüdischen Vorstellungen hervorgegangenen Lehre von der Höllenfahrt Christi sein. Jene Voraussetzung aber, dass κύρ. ὁ θ. sich nicht auf Christum beziehe, scheint mir nicht stichhaltig. Justin selbst bezieht z. B. Dial. c. 59. pag. 282 den κύρ. ὁ θ. τῶν πατέρων σου, der dem Moses nach Ex. 3, 16. erschien, auf Christum selbst, welcher auch θεὸς und κύριος heisse. In der Stelle Ex. 6, 2—4. setzt er Dial. c. 126. p. 355 nicht blos ἐλάλησε κύρ. statt ἐλάλ. ὁ θεός, um die Beziehung auf Christum hervorzuheben, sondern er findet auch in den Worten: ἐγώ εἰμι κύριος, — θεὸς αὐτῶν, ein schlagendes Zeugniss für die Gottheit Christi. Warum soll also nicht schon vor ihm ein Christ mit diesen Worten eine Andeutung der Höllenfahrt Christi, zumal da die Vorstellung einer Höllenfahrt Jehova's doch gar zu schwierig ist, hineingetragen haben. Uebrigens ist der Zusatz auch dem Irenäus bekannt, s. Otto z. d. St.

1) S. meine Abh. üb. d. Paschastreit u. d. Evg. Joh., Theol. Jahrb. 1849. H. 2. S. 230. Anm.

Digitized by Google

πον οἱ ὕμνοι Δαβίδ, υἱοῦ Ἰεσσαί. Auf eine Abhängigkeit von einem vorliegenden schriftlichen Texte führen ferner die wiederholten Abkürzungen der Citate, mit Formeln, wie Dial. c. 33. p. 250.: *καὶ τὰ ἐπαγόμενα καὶ τὰ προάγοντα*, nach Anführung von Ps. 110, 4.; der ganze Psalm war schon c. 26 vollständig angeführt. So bricht er ebendaselbst c. 42. p. 260 nach Angabe eines Verses (Jes. 53, 1.) aus einem schon früher (c. 13) ausführlich gegebenen Abschnitt mit den Worten ab: *καὶ τὰ ἑξῆς τῆς προφητείας προλελεγμένα.* Oder es wird ausdrücklich die Auslassung eines längeren Abschnittes in dem Citat bemerkt. So geht er Dial. c. 56. p. 278 mit den Worten: *καὶ τὰ ἑξῆς ὁμοίως μέχρι τοῦ* von Gen. 18, 33. zu 19, 10. über, und sodann von 19, 10. zu 19, 16. mit der Formel: *καὶ τὰ ἑπόμενα μέχρι τοῦ*, Dial. c. 64. p. 288 von Ps. 72, 5. zu V. 19. mit: *καὶ τὰ λοιπὰ ἄχρι τοῦ.* Auch hier war der ganze Psalm schon c. 34 citirt. Oder endlich er bezeichnet in ähnlicher Weise ausdrücklich die unmittelbare Aufeinanderfolge biblischer Worte. So schliesst er Dial. c. 130. p. 359 den zweiten Theil des Verses Deut. 32, 43. an den ersteren mit den Worten an: *καὶ τὰ ἑξῆς τοῦ λόγου ἐπέφερον ταῦτα*, geht Dial. c. 136. pag. 366 von Jes. 65, 8. zu V. 9. mit den Worten über: *καὶ μετὰ τοῦτο ἐπιφέρει.* Beurkundet diese Anführungsweise nicht einen Schriftsteller, welcher dem nachgeschlagenen Texte folgt und nicht blos die Angabe des wesentlichen Inhalts im Auge hat? Wer an seine Leser die Forderung stellt, in dem Texte nachzuschlagen, muss doch wohl selbst diesen vor Augen gehabt haben. Wenn wir nun bei diesen Abkürzungen keinen Grund haben, sie dem Justin abzusprechen, so können dagegen andere wohl nur von seinen Abschreibern herrühren, welche sich nicht die Mühe nahmen, das ganze Citat, wie er es gegeben hatte, abzuschreiben. So geht der gegenwärtige Text Dial. c. 56. p. 275 von Gen. 18, 1—3. zu 19, 27 ff. mit den Worten über: *καὶ τὰ λοιπὰ μέχρι τοῦ· Ὥρθρισε κτλ.*, und Credner schreibt S. 35 f. diese Abkürzung dem Justin selbst zu. Allein bald darauf (p. 278) führt Justin einzelne Stellen des hier abgekürzten Abschnittes (18, 13 f. V. 16. V. 20—23.) an, und bricht die letztere Anführung mit den Worten ab: *οὐ γὰρ γράφειν πάλιν τὰ αὐτὰ τῶν πάντων προγεγραμμένων δοκεῖ μοι;* er will hier nur das, womit er den eigentlichen Beweis gegen Tryphon geführt hat, hervorheben. Hier

Digitized by Google

setzt er also voraus, dass er den ganzen Abschnitt bereits abgeschrieben hat, und hält es nur desshalb für überflüssig, ihn noch einmal abzuschreiben; jene Abkürzung kann also, wie auch Otto urtheilt, nicht von ihm selbst herrühren. Ebenso wird gegenwärtig Dial. c. 59. p. 282 von einem längeren Abschnitt, Ex. 2, 23—3, 16, nur Anfang und Schluss, mittelst der Abkürzung: καὶ τὰ λοιπὰ μέχρι τοῦ angeführt; aber bei der folgenden Anwendung dieser Stelle wird gerade die hier übergangene Erscheinung im feurigen Dornbusch vorausgesetzt. Wahrscheinlich rührt daher auch diese Abkürzung von den Abschreibern her. Erlaubten sich die Abschreiber einmal solche Freiheiten, so werden wir darauf achten müssen, ob sie nicht zuweilen noch weiter giengen, und Texteseigenthümlichkeiten nach dem text. rec. corrigirten.

2) Texteseigenthümlichkeiten der Citate aus dem A. T.

Es handelt sich hier natürlich nur um die bedeutenderen Abweichungen, welche wir mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auf einen eigenthümlichen Text zurückführen dürfen. Wir haben hier die bedeutendsten Fälle zusammenzustellen, in denen Justin's gegenwärtiger Text entweder wirklich einen eigenthümlichen Text beurkundet, oder in denen ein abweichender Text entweder zu corrigiren oder herzustellen ist.

Gen. 32, 24. hält Credner das Wort ἄγγελος für ἄνθρωπος (Dial. c. 58. p. 281) mit Recht für nicht-justinisch, da Justin in der Anwendung der Stelle (ἐν ἰδέᾳ ἀνθρώπου αὐτῷ τῷ Ἰακὼβ παλαίσας) und c. 126. p. 355 (μετὰ Ἰακ. ἄνθρωπος ἐπάλαιε) die richtige Lesart voraussetzt. Auch c. 32, 30. nimmt Credner das Versehen eines Abschreibers an, wo der Text (a. a. O.) das sonst gar nicht bestätigte ἐχάρη statt ἐσώθη, wie Justin c. 126. wirklich liest, darbietet, und Otto glaubt, dass ἐσώθη dort geradezu herzustellen ist. C. 49, 10. las Justin, wie wir sahen, ᾧ ἀπόκειται. Wenn sich nun dennoch die verworfene Lesart τὰ ἀπόκείμενα αὐτῷ zweimal (Dial. c. 52. p. 271. c. 120. p. 348) bei ihm findet, so hält es schwer, hier eine Accommodation an die jüdische Lesart, wie sie Justin selbst bei der Stelle Jes. 3, 9. eingestand, anzunehmen. Denn an letzterer Stelle fährt er sogleich fort, aus der von ihm anerkann-

Digitized by Google

ten Lesart zu argumentiren, und erst nachher führt er die abweichende Lesart der Juden an. Wir haben also hier sehr wahrscheinlich die Correctur eines Abschreibers. Ex. 23, 20. 21. weicht das Citat Justin's (Dial. c. 75. pag. 300) von dem hebräischen Text und von allen Handschriften der LXX ab, indem der Ausspruch als Anfang einer neuen Rede mit den Worten: *καὶ εἶπε κύριος τῷ Μωσεῖ· Εἶπε τῷ λαῷ τούτῳ*, beginnt. Während Otto eine Textmischung mit Ex. 20, 22. annimmt, so erklärt Credner diesen Anfang aus dem Beginn eines neuen Lesestückes, welches passend diesen Anfang erhalten habe. Für solche Aenderungen bietet allerdings der Text des N. T. (z. B. Ap.G. 3, 11.) Parallelen dar. Indess ist Credner's Meinung doch eben eine blosse Vermuthung, ohne sichere Data. Aehnliche Formeln kommen in der Exodus ja öfter vor (3, 15. 6, 6. 11, 2 u. ö.), und Justin wollte hier wohl nur stärker hervorheben, dass der Ausspruch bestimmt an das jüdische Volk gerichtet sei. Diese Abänderung, welche man gar nicht aus einem Irrthum des Gedächtnisses abzuleiten braucht, betrifft nur das Aeusserliche an dem Ausspruch, die Einleitung.

In den Citaten von Num. 21, 8. 9. scheint sich die höchste Willkür Justin's in seinen Anführungen zu bestätigen [1]). Wenn irgend-

---

1) LXX: *Καὶ εἶπε κύριος πρὸς Μωυσῆν· Ποίησον σεαυτῷ ὄφιν καὶ θὲς αὐτὸν ἐπὶ σημείου, καὶ ἔσται, ἐὰν δάκῃ ὄφις ἄνθρωπον, πᾶς ὁ δεδηγμένος ἰδὼν αὐτὸν ζήσεται. Καὶ ἐποίησε Μ. ὄφιν χαλκοῦν καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ σημείου, καὶ ἐγένετο, ὅταν ἔδακνεν ὄφις ἄνθρωπον καὶ ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν χαλκοῦν καὶ ἔζη.* Justin Apol. I, c. 60. pag. 93.: *Ἐν γὰρ ταῖς Μωσέως γραφαῖς ἀναγέγραπται — — κατ' ἐπίπνοιαν καὶ ἐνέργειαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ γενομένην λαβεῖν τὸν Μ. χαλκὸν καὶ ποιῆσαι τύπον σταυροῦ καὶ τοῦτον στῆσαι ἐπὶ τῇ ἁγίᾳ σκηνῇ καὶ εἰπεῖν τῷ λαῷ· Ἐὰν προσβλέπητε τῷ τύπῳ τούτῳ καὶ πιστεύητε, ἐν αὐτῷ σωθήσεσθε. Καὶ γενομένου τούτου τοὺς μὲν ὄφεις ἀποθανεῖν ἀνέγραψε, τὸν δὲ λαὸν ἐκφυγεῖν τὸν θάνατον οὕτως παρέδωκεν.* Dial. c. 94. pag. 322, wo Justin sonst nicht wesentlich über das im Text Enthaltene hinausgeht: (*ἐκήρυσσε*) *σωτηρίαν τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τοῦτον τὸν διὰ τοῦ σημείου τούτου κτλ.* Ib. c. 91. pag. 319: *καὶ διὰ τοῦ τύπου δὲ καὶ τοῦ σημείου τοῦ κατὰ τῶν δακόντων τῷ Ἰσραὴλ ὄφεων ἡ ἀνάθεσις φαίνεται γεγενημένη ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν πιστεύοντων κτλ. — σωτηρία δὲ (προεκηρύσσετο) τοῖς καταδακνομένοις ὑπ' αὐτοῦ καὶ προσφεύγουσι τῷ τὸν*

Digitized by Google

wo, so scheint hier die freie, individualisirende Behandlung des Schrifttextes evident zu sein. So erkennt Semisch S. 250 in diesem Citat vielleicht das schlagendste Beispiel solcher Anführungen, welche dem Schrifttext erläuternde Textbildungen, Zusätze u. dergl. einflechten. „Mag's eine leicht erklärliche Irrung oder Freiheit des Berichterstatters sein, wenn hier eine Rede an das Volk fingirt ist, von welcher im A. T. durchaus nichts zu lesen steht. Mag's eben so natürlich aus dem Einwirken der christlichen Glaubensanschauung geschehen sein, dass dem Zeichen des Moses das Kreuz substituirt und als Bedingung der Genesung für die vom Schlangenbiss Verwundeten die Forderung des Glaubens gestellt ward. Aber höchst überraschend bleibt es in jedem Fall, dass mit der selbsterfundenen Thatsache, Moses habe das Schlangenbild auf das heil. Gezelt gesteckt, Justinus dem Text des A. T. sogar seine der Theosophie Philo's entlehnte Betrachtung der Stiftshütte als eines Abbilds der Welt aufgedrungen hat." An einen Schriftsteller, welcher S. 378 fragt, warum wohl Schwegler eine ihm nicht unbekannte Parallele zu dem Ausspruch Jesu über das Schwören, nach Justin's Textform, völlig mit Stillschweigen übergangen habe, darf man wohl die Frage richten, weshalb er selbst die sehr wichtige Parallele aus dem Briefe des Barnabas c. 12., auf welche er doch schon durch Credner aufmerksam gemacht sein musste, völlig mit Stillschweigen übergangen haben mag [1]). Hier finden wir ja bei einem älteren Schriftsteller nicht nur gleichfalls eine Rede des Moses an das Volk, sondern sogar noch eine vorhergehende Bitte des Volks an Moses. Das justinische τύπον σταυροῦ findet sich bei Barnabas zwar nicht bei dieser Erzählung,

---

ἐσταυρωμένον υἱὸν αὐτῆ πέμψαντι εἰς τὸν κόσμον. Οὐ γὰρ ἐπὶ ὄφιν ἡμᾶς πιστεύειν τὸ προφητικὸν πνεῦμα διὰ Μωσέως ἐδίδασκεν.

1) Die Stelle lautet: Ποιεῖ ἐν Μωσῆ χαλκῆν ὄφιν καὶ τίθησιν ἐν δοκῷ (die Handschr. ἐν δόξῃ, aber Vet. interpr.: *in cruce*) καὶ κηρύγματι καλεῖ τὸν λαόν· ἐλθόντες ἐν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐδέοντο Μωσέως, ἵνα ὑπὲρ αὐτῶν ἀνενέγκῃ δεόμενος περὶ τῆς ἰάσεως αὐτῶν. Εἶπε δὲ πρὸς αὐτὸς Μωσῆς· Ὅταν, φησί, δηχθῇ τις ἐμῶν, ἐλθέτω ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν ἐπὶ τῷ ξύλῳ ἐπικείμενον καὶ ἐλπισάτω πιστεύσας, ὅτι νεκρὸς ὢν δύναται ζωοποιῆσαι, καὶ παραχρῆμα σωθήσεται. καὶ ἔτως ἐποίουν.

Digitized by Google

sondern bei der vorhergehenden (Ex. 17, 18 f.); wohl aber entspricht hier *ἐν δοκῷ*, welches schon die alte Uebersetzung durch *in cruce* wiedergegeben hat, und *ἐπὶ τοῦ ξύλου*. Selbst die Rede des Moses stimmt in wesentlichen Bestandtheilen auffallend überein, in dem *πιστεύειν*, welches Moses verlangt, dem *σωθήσεσθαι*, der *σωτηρία* (LXX *ζῆν*), welche er verheisst, und sollte es wahrscheinlich sein, dass das hier gebrauchte *ἐλπισάτω*, welches übrigens schon die alte Uebersetzung voraussetzt, ein Schreibfehler statt *ἐπιβλεψάτω* (LXX *ἐπέβλεψεν*) ist, so würde auch das *προσβλέπητε* Justin's bei Barnabas eine Analogie haben. Sollen wir nun annehmen, dass zwei Schriftsteller, unabhängig von einander, zu einer so ähnlichen und übereinstimmenden Erweiterung und Fortbildung der alttestamentlichen Erzählung gekommen seien? Justin kann diese Erzählung auch nicht aus dem Briefe des Barnabas geschöpft haben; er erwähnt ja in der Apologie einen in dem gegenwärtigen Text (und bei Barnabas) gar nicht enthaltenen Zug, dass die Schlangen gestorben seien, als Schriftbestandtheil (*ἀνέγραψε*), und setzt auch das *πιστεύειν*, auf welchem der grösseste Nachdruck ruht, offenbar als Bestandtheil des Textes voraus. Enthielt, wie wir sahen, der von Justin benutzte Text der LXX sonst Zusätze von christlicher Hand, so werden wir auch hier einen solchen älteren Zusatz annehmen müssen, durch welchen die typische Beziehung der ehernen Schlange auf den Gekreuzigten näher gelegt werden sollte. Wenigstens ein sehr ähnlicher Zusatz lag auch dem Verfasser des Briefs des Barnabas vor und auch der johanneischen Erörterung (Evang. Joh. 3, 15.: *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται*) zum Grunde. Schon das Buch der Weisheit betrachtet 16, 5 f. die eherne Schlange als *σύμβολον σωτηρίας*. Aber man reicht hier mit der Annahme einer blossen jüdisch-christlichen Deutung, bei welcher Credner S. 63 stehen bleibt, gewiss nicht aus. — Die messianische Stelle Num. 24, 17. citirt Justin Dial. c. 106. p. 334.: *ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακὼβ καὶ ἡγούμενος ἐξ Ἰσραὴλ* (LXX: *καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσρ.*) Diese Anführung musste als eine gedächtnissmässige gelten, wenn nicht das שֵׁבֶט, welches die LXX Gen. 49, 10. durch *ἄρχων* übersetzen, in der syr. Uebersetzung durch ܪܫܝܫ, *caput, princeps*, in dem Targum von Jerusalem, welches, wie Justin das וְקָם unübersetzt lässt, durch תַּקִּיף וְשַׁלִּיט wiedergegeben würde. Es ist daher sehr wahr-

Digitized by Google

scheinlich, dass Justin hier einen nach dem Urtext (wie Credner S. 64 meint, durch Vermittlung des Targum) geänderten Text der LXX darlegt.

Aus dem Deuteronomium ist über 32, 8. bereits das Nöthige bemerkt. Wenn das ἐλιπάνθη, welches Justin's Citat von 32, 15. nach ἐνεπλήσθη darbietet, genau durch den samaritanischen Pentateuch bestätigt wird [1]), so wird man auch bei scheinbar unbedeutenden Abweichungen vorsichtig sein müssen, der Gedächtniss-Hypothese zu viele Concessionen zu machen.

Man hat es bereits auffallend gefunden, dass die Citate aus den Psalmen, im Vergleich mit den übrigen Büchern des A. T. unverhältnissmässig wenige Eigenthümlichkeiten darbieten, und desshalb Bedenken geäussert, ob nicht namentlich hier die justinischen Citate von den Abschreibern corrigirt sein sollten [2]). An einer Stelle haben die Herausgeber bereits eine solche Correktur bemerklich gemacht [3]). Von Ps. 19, 5. sind nun zwar die vollständigeren Anführungen (Ap. I. c. 40. p. 78. Dial. c. 64. p. 289.) ganz übereinstimmend mit dem gegenwärtigen Text: ὡς γίγας δραμεῖν ὁδόν. Gleichwohl giebt Justin in einer kürzeren Anführung Ap. I. c. 54. p. 90 und ebenso im Dialog c. 69. p. 295 den abweichenden Text: ἰσχυρὸς ὡς γίγας δραμεῖν ὁδόν, und an beiden Stellen ist es desshalb unzweifelhaft, dass ἰσχ. zum Texte gehört, nicht eigene Erklärung Justin's ist, weil er gerade auf dieses Wort allen Nachdruck legt, die Dämonen auf Veranlassung dieser Prophetie den Mythus von dem Ἡρακλῆς ἰσχυρός einführen lässt. Er sagt in der Apologie: καὶ ὅτε ἔγνωσαν εἰρημένον, ὡς προλέλεκται ἐν ταῖς προγεγραμμέναις προφητείαις (er verweist hier also ausdrücklich auf sein früheres

1) S. Credner S. 70. Wo, um Weitläuftigkeit zu vermeiden, die Stellen der Citate bei Justin nicht näher angegeben sind, sei ein für allemal auf Credner verwiesen.

2) So bemerkt Otto zu Dial. c. 22. n. 7.: »*Ps. L. Fere nihil a vulgata Bibliorum lectione discrepat, quamquam nulla comprehensio ex aliis libris a Martyre profertur, in qua non multae compareant dissimilitudines. Jam Perionius hoc putat in causa esse, quod Psalmorum liber vulgo non solum legi, sed etiam edisci solebat; itaque librarii facilius errores corrigere poterunt, si qui erant.*«

3) S. Maranus zu Dial. c. 73. p. 299.

Digitized by Google

Citat c. 40., wo sich das Wort jetzt nicht mehr findet). *Ἰσχυρὸς ὡς γίγας δραμεῖν ὁδόν, τὸν Ἡρακλέα ἰσχυρὸν καὶ περινοστήσαντα τὴν πᾶσαν γῆν ἔφασαν.* Aehnlich im Dialog: *Ἐπὰν δὲ τὸν Ἡρακλέα ἰσχυρὸν καὶ ἐκπερινοστήσαντα τὴν πᾶσαν γῆν — — λέγωσιν, οὐχὶ τήν· Ἰσχυρὸς ὡς γίγ. δρ. ὁδὸν αὐτοῦ, περὶ Χριστοῦ λελεγμένην γραφὴν ὁμοίως μεμιμῆσθαι νοῶ;* Auch Dial. c. 76. pag. 302 lässt Otto den Justin in dem Ausdruck *θεὸν ἰσχυρόν* auf diese Stelle Rücksicht nehmen. Ich glaube durch diese Anführungen hinreichend zu der Behauptung, welcher Credner S. 114 ausweicht, berechtigt zu sein, dass Justin *ἰσχ.* wirklich las, und dass dieses Wort in den beiden Hauptstellen durch die Abschreiber getilgt ist. Das zweimal wiederholte *ἀπὸ γαστρός* Ps. 22, 10. statt *ἐκ κοιλίας* erklärt Credner S. 115 gar für die ursprüngliche Lesart der LXX, da der Uebersetzer der Psalmen בֶּטֶן mit alleiniger Ausnahme von Ps. 131, 11. immer durch *γαστήρ* wiedergegeben habe. Ps. 68, 18. setzt Justin entschieden einen eigenthümlichen Text voraus: *ἀνέβη εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκε δόματα τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων* (Dial. c. 87. pag. 315), wo die LXX geben: *ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ* [1]). Auffallend ist die Uebereinstimmung dieses Citats mit Eph. 4, 8., wo nur *ἀναβάς* statt *ἀνέβη* steht. Dass wir aber in dem Epheserbrief die Quelle dieses Citats nicht suchen dürfen, schliesst Credner (S. 121) mit Recht daraus, dass schon der Chaldäer die Stelle, welche er auf Moses als Gesetzgeber bezieht, umschreibt: *docuisti verba legis, dedisti dona filiis hominum.* Auch die Peschito, deren Abhängigkeit von dem Targum zuerst Gesenius erkannt hat, übersetzt, abweichend von dem Urtext und den LXX: *dedisti dona filiis hominum.* Indem man den Vers anfangs auf Moses bezog, so wurden die Gaben, welche er nach der Psalmstelle erhielt, unmittelbar zu mitgetheilten Gaben (nämlich

1) Denselben abweichenden Text setzt auch die Stelle Dial. c. 39. pag. 258 voraus: *ἀνέβη εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις.* Diese Lesart ist hier ganz fest im Zusammenhang begründet, vorher geht: *οἳ καὶ λαμβάνουσι δόματα ἕκαστος,* unmittelbar vorher *τῷ δῶναι ἡμῖν δόματα.* Dann folgt unmittelbar: *οἱ λαβόντες ἓν ἡμεῖς δόματα κτλ.* Dasselbe gilt übrigens auch von der oben angegebenen Stelle, wo vorhergeht: *δόματα — τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιστεύσει δίδωσιν.*

Digitized by Google

das Gesetz). Den Christen musste diese Deutung und die durch sie veranlasste Textesänderung zur Beziehung auf Christus, der nach seiner Himmelfahrt die Gaben des Geistes den Gläubigen mittheilte, sehr willkommen sein. — Besonderes Gewicht legt Semisch wieder auf Justin's Anführung von Ps. 96., in welcher er das schlagendste Zeugniss für seine Hypothese der gedächtnissmässigen Aufzeichnung findet [1]). Es kommen hier ausser kürzeren Anführungen einzelner Verse die beiden vollständigen Citate, Ap. I. c. 41. p. 80 und Dial. c. 73. p. 298 sq. in Betracht. Von diesen giebt das letztere, mit ganz unerheblichen Abweichungen, genau den gegenwärtigen Psalmtext; desto freier scheint aber das Citat in der Apologie zu sein. Allein die Mühe, welche sich, nach Bindemann's Vorgang [2]), Semisch giebt, die justinische Anführung aus Ps. 96. durch die Freiheit der gedächtnissmässigen Aufzeichnung zu erklären, ist desshalb völlig vergeblich, weil man ganz übersehen hat, dass der Text der Apologie vielmehr in allem Wesentlichen mit der Parallelstelle 1 Chron. 16, 23—31. übereinstimmt, und wenn wir uns an den gegenwärtigen Text der LXX halten, geradezu als ein Citat dieser Stelle anzusehen ist. Es wird dieses aus folgender Vergleichung erhellen, in welcher ich den Text der beiden parallelen Schriftstellen zusammenstelle und die Abweichungen jedes der beiden Citate bezeichne.

---

1) Er stellt S. 245 diesen Psalm als Programm an die Spitze seiner Belege, zum Beweis, »wie die freie Erinnerung, indem sie vorherrschend auf die Grundgedanken des Schriftextes gerichtet war, gern die rhetorische Wortfülle des Originals in's Kurze zieht, entbehrliche Nebengedanken und Züge mit Glück ausstösst, diejenigen Schriftworte zwar treulichst beibehält, welche durch das Markirte ihrer Form oder die Beziehung auf den Hauptgedanken der Darstellung die bestimmtesten Anhaltspunkte boten, dagegen alle anderen, deren Wahl durch keine innere Nothwendigkeit bedingt schien, oft auf die seltsamste Weise mischt, vertauscht, wie sie verwandte Vorstellungen (es sei aus Parallelen oder aus dem eigenen Gedankenkreis) mit den im Schrifttext gegebenen in Verbindung setzt, endlich aus dunkelen Resten des ursprünglichen Besitzstandes wohl ganz neue Gedanken und Verknüpfungsweisen schafft.«

2) Theol. Stud. u. Krit. 1842. S. 421.

Digitized by Google

Ps. 96 nach den LXX.

V. 1. *Ἄισατε τῷ κυρίῳ ᾆσμα καινόν, ᾄσατε τῷ κυρίῳ πᾶσα ἡ γῆ.* 2. *ᾄσατε τῷ κυρίῳ* a) *εὐλογήσατε τὸ ὄνομα αὐτοῦ, εὐαγγελίζεσθε ἡμέραν ἐξ ἡμέρας τὸ σωτήριον αὐτοῦ.* 3. *ἀναγγείλατε ἐν τοῖς ἔθνεσι τὴν δόξαν αὐτοῦ, ἐν πᾶσι τοῖς λαοῖς τὰ θαυμάσια αὐτοῦ.* 4. *Ὅτι μέγας κύριος καὶ αἰνετὸς σφόδρα, φοβερός ἐστιν ἐπὶ* b) *πάντας τοὺς θεούς.* 5. *ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια, ὁ δὲ κύριος τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησεν.* 6. *ἐξομολόγησις καὶ ὡραιότης ἐνωπίον αὐτοῦ, ἁγιωσύνη καὶ μεγαλοπρέπεια ἐν τῷ ἁγιάσματι αὐτοῦ.* 7. *ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν, ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ δόξαν καὶ τιμήν,* 8. *ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ δόξαν* c) *ὀνόματι αὐτοῦ, ἄρατε* d) *θυσίας καὶ εἰσπορεύεσθε εἰς τὰς αὐλὰς αὐτοῦ.* 9. *προσκυνήσατε τῷ κυρίῳ ἐν αὐλῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ, σαλευθήτω ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ πᾶσα ἡ γῆ.* 10. *εἴπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν· Ὁ κύριος ἐβασίλευσε· καὶ γὰρ κατώρθωσε τὴν οἰκουμένην, ἥτις οὐ σαλευθήσεται, κρινεῖ λαοὺς ἐν εὐθύτητι.* 11. *εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοὶ καὶ ἀγαλλιάσθω ἡ γῆ, σαλευθήτω* e) *ἡ θάλασσα καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς.* 12. *χαρήσεται τὰ πέδια καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, τότε* f) *ἀγαλλιάσονται πάντα τὰ ξύλα τοῦ δρυμοῦ.* 13. *πρὸ* g) *προσώπου τῶ* h) *κυ-*

1 Chron. 16, 23—31.

V. 23. *Ἄισατε τῷ κυρίῳ, πᾶσα ἡ γῆ.* a) *ἀναγγείλατε ἐξ ἡμέρας εἰς ἡμέραν* b) *σωτηρίαν αὐτοῦ* c). 24. *ἐξηγεῖσθε ἐν τοῖς ἔθνεσι τὴν δόξαν αὐτοῦ, ἐν πᾶσι τοῖς λαοῖς τὰ θαυμάσια αὐτοῦ* d). 25. *Ὅτι μέγας κύριος καὶ αἰνετὸς σφόδρα, φοβερός ἐστιν ἐπὶ* e) *πάντας τοὺς θεούς· ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἴδωλα* f), *καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν* g) *οὐρανοὺς ἐποίησε.* 27. *δόξα καὶ ἔπαινος* h) *κατα πρόσωπον αὐτῦ* i), *ἰσχὺς καὶ καύχημα ἐν τόπῳ αὐτῦ* k). 28. *δότε τῷ κυρίῳ αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν* l), 29. *δότε τῷ κυρίῳ δόξαν καὶ ἰσχύν, δότε τῷ κυρίῳ δόξαν ὀνόματι αὐτοῦ* m), *λάβετε δῶρα* n) *καὶ ἐνέγκατε* o) *κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ προσκυνήσατε κυρίῳ* p) *ἐν αὐλαῖς ἁγίαις αὐτῦ.* 30. *φοβηθήτω ἀπὸ προσώπυ αὐτῦ πᾶσα ἡ γῆ* q), *κατορθωθήτω ἡ γῆ καὶ μὴ σαλευθήτω,* 31. *εὐφρανθήτω ὁ οὐρανὸς καὶ ἀγαλλιάσθω ἡ γῆ, καὶ εἰπάτωσαν ἐν τοῖς ἔθνεσι* r)· *Κύριος βασιλεύων* s).

Abweichungen Justin's in der Apologie:

a) *καὶ* vor *ἀναγγ.*, b) *ἡμέραν ἐξ ἡμέρας*, c) *τὸ σωτήριον αὐτοῦ*, d) *ἐξηγεῖσθε — αὐτῦ* fehlt, e) *ὑπὲρ* f) *εἴδωλα δαιμονίων*, g) *ὁ δὲ θεὸς τὺς*, h) *αἶνος*, i) *καὶ ἰσχ.*, k) *ἁγιάσματος αὐτῦ*, l) *δότε τῷ κυρίῳ*

Digitized by Google

ρίου, ὅτι ἔρχεται, ὅτι ἔρχεται κρῖναι τὴν γῆν. κρινεῖ τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ καὶ λαοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ αὐτοῦ.

Abweichungen Justin's im Dialog (nach dem gegenwärtigen Text): a) καὶ εὐλ., b) ὑπὲρ, c) ἐν, d) αἴρετε, e) σαλευθήσεται, f) τότε fehlt, g) ἀπὸ, h) τῷ fehlt. τῷ πατρὶ τῶν αἰώνων δόξαν, m) δότε — αὐτοῦ fehlt, n) χάριν, o) εἰσέλθετε, p) κύρ. fehlt, q) καὶ vor κατορθ., r) Statt εὐφρ. — ἔθν. hat Justin εὐφρανθήτωσαν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, s) ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου.

Während das Citat im Dialog gegenwärtig nur ganz unbedeutende Abweichungen von Ps. 96 darbietet, so stimmt dagegen die nicht ganz so wortgetreue Anführung in der Apologie gerade in dem, wodurch sich Ps. 96 von 1 Chron. 16. unterscheidet, mit letzterer Textform überein [1]). So könnte man meinen, Justin habe sich in der Apologie an die Textform der Chronik, im Dialog dagegen an die des Psalms gehalten. Man könnte jenes Citat, da auch die Stelle der Chronik zu einer ᾠδή David's gehört, und da Justin die Worte dort nur als davidisch bezeichnet, geradezu als Citat aus der Chronik ansehen, wie das des Dialogs als Citat des Psalms, und so würde die auffallende Nicht-Uebereinstimmung Justin's mit sich selbst erklärt sein. Allein Justin setzt auch sonst die erstere Textform voraus, und das Citat im Dialog muss durch Abschreiber nach dem gegenwärtigen Psalmtext corrigirt sein. Dieselbe scheinbare Combination aus beiden Texten (V. 5.) findet sich auch Dial. c. 55. pag. 274., wo Justin mit erläuternden Erweiterungen citirt: οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν νομιζόμενοι θεοί, εἴδωλα δαιμονίων εἰσίν, ἀλλ' οὐ θεοί [2]). Die eigene

1) Aus diesem Grunde ist es unrichtig, wenn Bindemann und Sykisch eine Zusammenziehung der Sätze im Anfang als Kennzeichen der freien, gedächtnissmässigen Citation angeben. Wie konnte man übersehen, dass die erste Auslassung ja ganz den Text der Parallelstelle giebt! Es ist richtig, dass auch ausserdem noch Sätze fehlen (s. Nr. d. m.); aber alle Auslassungen der Parallelstelle finden sich bei Justin. Eine Ausnahme macht eigentlich nur die mit c. bezeichnete, übrigens ganz unbedeutende Abweichung; f. könnte als Combination von 1 Chron. 16, 16. mit Ps. 96, 5. angesehen werden und s. stimmt, abgesehen von dem schon erwähnten Zusatz, mit Ps. 96, 10.

2) Die kurzen Berücksichtigungen dieses Verses Dial. c. 79. p. 306.

Digitized by Google

Auseinandersetzung Justin's Dial. c. 73 f. contrastirt auffallend mit dem gegenwärtigen Text des Citats. Nachdem Justin die angebliche jüdische Textverfälschung V. 10., die Auslassung von ἀπὸ τοῦ ξύλου gerügt hat, will er nachweisen, dass der Psalm auch so auf Christum bezogen werden muss. Ἐν δὲ τοῖς ἔθνεσι περὶ οὐδενὸς ὡς θεὸς καὶ κυρίου ἐλέχθη ποτὲ ἀπὸ τῶν τῦ γένους ὑμῶν ἀνθρώπων ὅτι ἐβασίλευσεν [1]), ἀλλ' ἢ περὶ τύτυ μόνυ τῦ σταυρωθέντος, ὃν καὶ σεσῶσθαι ἀναστάντα ἐν τῷ αὐτῷ ψαλμῷ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγει, μηνύον, ὅτι ὐκ ἔστιν ὅμοιος τοῖς τῶν ἐθνῶν θεοῖς· ἐκεῖνα γὰρ εἴδωλά ἐστι δαιμονίων. Wenn nun der gegenwärtige Text des Citats εἴδ. δαιμ. nur δαιμόνια giebt, so ist es augenscheinlich, dass Justin auch hier denselben Text, wie in der Apologie voraussetzt, und dass dieser Text hier durch die Abschreiber geändert ist [2]). Nach Anführung der Stelle wendet Tryphon c. 74 ein, dieser Psalm beziehe sich nicht auf den Gekreuzigten, sondern auf den Vater, der sowohl den Himmel als die Erde geschaffen habe (vgl. Ps. 96, 5. 1 Chron. 16, 26.). Hierauf antwortet Justin, nachdem er noch einmal den Anfang, V. 1—3., nur mit Auslassung des Satzes: ἀναγγείλατε — τὴν δόξαν αὐτῦ, angeführt hat: ὡς τῷ πατρὶ τῶν ὅλων ᾄδοντας καὶ ψάλλοντας τοὺς ἀπὸ πάσης τῆς γῆς γνόντας τὸ σωτήριον τῦτο μυστήριον, τυτέστι τὸ πάθος τῦ Χριστῦ, δι' οὗ τύτυς ἔσωσεν, ἐνδιάγοντας κελεύει, ἐπιγνόντας, ὅτι καὶ αἰνετὸς καὶ φοβερὸς καὶ ποιητὴς τῦ τε ὐρανῦ καὶ τῆς γῆς ὁ τῦτο τὸ σωτήριον ὑπὲρ τῦ ἀνθρω-

---

c. 83. p. 309. (de resurr. c. 5. p. 590) geben dagegen den gegenwärtigen Psalmtext, können aber wegen ihrer Abkürzung schwerlich etwas beweisen. Sie heben aber nur das Wesentliche hervor, dass die heidnischen Götter δαιμόνια seien.

1) Justin verbindet also ἐν τοῖς ἔθν. nicht mit εἴπατε, sondern als Bestandtheil der Rede selbst mit ἐβασίλευσεν, das erste Beispiel für die Thatsache, dass in dem Texte Justin's die Vers- und Satzabtheilung fehlte.

2) Schon Maranus hat erinnert, der Zusatz ἀπὸ τῦ ξύλυ, welchen Justin so bestimmt voraussetzt, müsse durch Correktur der Abschreiber ausgefallen sein. Man kann hier jedoch mit der Annahme auskommen, dass Justin hier, wie sonst öfter, auf den Text der Juden eingehen will, um auch durch ihn seine Auslegung zu begründen.

Digitized by Google

πείθ γένος ποιήσας, τὸν καὶ μετὰ τὸ σταυρωθῆναι ἀποθνήσκοντα καὶ βασιλεύειν πάσης τῆς γῆς κατηξιωμένον ὑπ' αὐτοῦ, ὡς καὶ διὰ ***[1]). MARANUS schloss aus dem Ausdruck: τῷ πατρὶ τῶν ὅλων, dass Justin auch hier die aus der Apologie bekannte Lesart τῷ πατρὶ τῶν αἰώνων voraussetze. Nun ist zwar πατ. τ. ὅλων ein Ausdruck, der bei Justin auch sonst wiederkehrt (z. B. Ap. I. c. 60. p. 94. Dial. c. 63. p. 286. c. 133. p. 363); allein wenn man bedenkt, dass Justin, wie MARANUS gleichfalls bemerkt, den ersten Theil des Psalms auf den Vater, den zweiten Theil dagegen (V. 10 f.) auf Christum bezog, so wurde eine solche scharfe Trennung durch jene Lesart (V. 7) besonders erleichtert, und da wir schon ein sicheres Datum gefunden haben, so ist die Correktur des Citats durch einen Abschreiber auch hier sehr wahrscheinlich. Die Anführung dieses Psalms wird also wohl nur das beweisen, dass der Psalm dem Justin in einem eigenthümlichen, an 1 Chr. 16. sich anschliessenden, auch einen christlichen Zusatz enthaltenden Text vorlag.

Sehr zahlreich sind die Citate aus Jesajas, und ich hebe auch hier, mit Verweisung auf CREDNER's Darstellung, nur die bedeutenderen oder einer näheren Erörterung bedürftigen Textesvarianten hervor. Jes. 3, 12. ist Justin's Citat (Dial. c. 133. p. 362) noch von dem später herrschend gewordenen Schreibfehler ποδῶν statt ὁδῶν frei. Jes. 5, 25. citirt Justin (Dial. c. 133. p. 363) statt: ἐν πᾶσι τούτοις οὐκ ἀπεστράφη ὁ θυμὸς αὐτοῦ (Jehovah), ἀλλ' ἔτι ἡ χεὶρ ὑψηλή, entschieden vom Urtext abweichend: ἀπεστράφησαν (die Juden), ἀλλ' ἔτι ἡ χεὶρ αὐτῶν ὑψηλή. Diesen Text, dessen antijudaistische Tendenz augenscheinlich ist, setzt er auch in der Anwendung voraus, indem er fortfährt: ἔτι γὰρ ἀληθῶς ἡ χεὶρ ὑμῶν

---

1) Leider findet sich hier eine Lücke in dem Text; die beiden erhaltenen Handschriften gehen ohne Sinn und Zusammenhang, als wäre nichts ausgefallen, zu dem Citat von Deut. 31, 16 — 18. über. Die Lücke kann, wie GALLANDI richtig behauptet hat, nicht unbedeutend sein. Das Ausgelassene muss den Schluss des Gesprächs am ersten Tage und den Anfang am folgenden Tage enthalten haben. Die zweitägige Dauer des Gesprächs wird auch sonst vorausgesetzt (s. OTTO z. d. St.), und manche Stellen des zweiten Theils weisen auf Früheres zurück, was sich jetzt im Dialog gar nicht mehr findet.

Digitized by Google

ὑψηλή. Hierdurch glaubt sich Credner (S. 194) berechtigt, auf verfehlte Nachhülfen, die in die Handschrift Justin's eingedrungen waren, zu schliessen [1]). Zweimal (Dial. c. 43. p. 262 und c. 66. p. 290) führt Justin, als Beleg für die jungfräuliche Geburt Christi, Jes. 7, 10—17. mit meistens unbedeutenden Abweichungen an, und an jeder dieser Stellen schaltet er Jes. 8, 4. unmittelbar in 7, 16. in folgender Weise ein: *πρὶν ἢ γνῶναι αὐτὸν ἢ προελέσθαι πονηρὰ καὶ ἐκλέξασθαι* (c. 66.: *ἐκλέξεται*) *τὸ ἀγαθόν*, (*διότι πρὶν ἢ γνῶναι τὸ παιδίον καλεῖν πατέρα ἢ μητέρα λήψεται δύναμιν Δαμασκῆ καὶ σκύλα Σαμαρείας ἔναντι βασιλέως Ἀσσυρίων*), *καὶ καταληφθήσεται ἡ γῆ, ἣν σὺ σκληρῶς οἴσεις ἀπὸ προσώπου τῶν δύο βασιλέων*. Dieselbe Stellung der eingeklammerten Worte 8, 4. geht auch aus der Auseinandersetzung c. 77. pag. 302. 303. hervor. Justin will hier die Beziehung der Weissagung auf Hiskias widerlegen und sagt: *εἰ γὰρ μὴ μετὰ προσθήκης ταῦτα εἶπε τὸ προφητικὸν πνεῦμα· πρὶν ἢ γνῶναι τὸ παιδίον καλεῖν πατέρα ἢ μητέρα, λήψεται δύναμιν Δαμασκῆ καὶ σκύλα Σαμαρείας, ἀλλὰ μόνον εἰρήκει· καὶ τέξεται υἱὸν* (7, 14.) *καὶ λήψεται δύναμιν Δαμ. κ. σκ. Σαμ.* (8, 4.), *ἐδύνασθε λέγειν· Ἐπειδὴ προεγίνωσκεν ὁ θεὸς μέλλειν αὐτὸν λήψεσθαι ταῦτα, προειρήκει. νῦν δὲ μετὰ τῆς προσθήκης ταύτης εἴρηκεν ἡ*

---

1) Semisch kann dagegen S. 252 in diesem Citat ein Beispiel dafür finden, dass dem umgestalteten Textlaut Schlüsse entlockt sind, die so wenig im hebräischen, als im griechischen Text eine Begründung finden. Es bleibt doch immer sehr unwahrscheinlich, dass Justin sich die Stelle erst selbst zurecht gemacht haben sollte, um sie dann gegen die Juden anwenden zu können. Es sagt sehr wenig, wenn Semisch gegen Credner einwendet, von dem Dasein einer solchen Variante sei sonst nirgends eine Spur anzutreffen. Eine solche Spur fehlt ja auch an vielen Stellen, in welchen Justin selbst eine abweichende Lesart angiebt. Auffallend ist hier auch die Umstellung: *ἐν μέσῳ ὡς κοπρία ὁδῶ*, zu deren Ableitung sich die Hypothese der gedächtnissmässigen Aufzeichnung desshalb nicht empfehlen kann, weil durch sie gerade die Verbindung und das Verständniss erschwert ist. Sollte mit der antijudaistischen Tendenz dieser Textesänderung vielleicht auch die Auslassung der Worte *ἐπὶ τὸν λαὸν αὐτῆ* zusammenhängen?

Digitized by Google

προφητεία· πρὶν ἢ γνῶναι τὸ παιδίον καλεῖν πατέρα ἢ μητέρα λήψεται δύν. Δαμ. κ. σκ. Σαμ. Wegen dieses Zusatzes sei es unmöglich, die Weissagung auf einen Anderen, als Jesum, zu beziehen, welchem die arabischen Magier schon als Kind huldigten. Wie konnte aber Justin, der hier die Textesworte sehr genau beachtet, die fraglichen, aus dem folgenden Kapitel entnommenen Worte wiederholt unmittelbar verbinden, und Bestandtheile dieses Verses nachdrücklich als Zusatz zu Jes. 7, 14. bezeichnen, wenn sie in der von ihm gebrauchten Handschrift doch nicht zu dem Gespräch mit Ahas (c. 7.), sondern zu einer ganz anderen Erzählung (c. 8.) gehörten? Nach Credner (S. 195) war der eingeschaltete Vers ursprünglich nur an den Rand einer Handschrift geschrieben, um der dunkeln Zeitbestimmung zum Aufschluss zu dienen, und wurde dann durch ungeschickte Abschreiber in den Text selbst aufgenommen. Auf welche Weise er übrigens in diese Stelle gekommen sein möge, jedenfalls las Justin wirklich so, wie er citirt, und die gedächtnissmässige Anführung, auf welche Semisch (S. 333 f.) auch hier zurückgeht, hat an dieser Verbindung keinen Antheil. Hier findet sich übrigens auch noch die Variante: σκληρῶς οἴσεις statt φοβῇ, wie die LXX das hebr. יָרֵךְ übersetzen, von welcher sonst jede Spur fehlt. Jes. 29, 14. giebt die Hauptstelle Dial. c. 78. p. 305. ἀφελῶ statt ἀπολῶ und ἀθετήσω statt κρύψω; das Citat Dial. c. 32. p. 250 bestätigt zwar das ἀφελῶ, giebt aber schon mit den LXX κρύψω, und nur am Rande der Handschrift steht ἀθετήσω. Endlich stellt das Citat Dial. c. 123. p. 352 eine völlige Uebereinstimmung mit dem Texte der LXX her. Sollte nicht diese stufenmässige Annäherung an den text. rec., zumal da gerade die Hauptstelle diesem am fernsten steht, auf Correkturen der Abschreiber führen? Jes. 33, 15. giebt der Text des Dialogs (c. 70. p. 296) die Accusative πορευόμενον, λαλοῦντα, μισοῦντα, ἀφωσιώμενον statt der Nominative, eine Correktur, welche sich aus einer abweichenden Satzverbindung, nämlich der Fortsetzung der Frage bis ἀπὸ δώρων, ergab [1]). Sehr instruktiv ist die Anführung von Jes. 42, 10. Dial. c. 65. p. 290: ὑμνήσατε τῷ θεῷ ὕμνον καινόν, ἀρχὴ αὐτοῦ ἀπ' ἄκρου τῆς γῆς. Der Urtext sagt hier: „Singet Jehova ein neues

1) Dass der Zusatz ἄδικον zu κρίσιν V. 15 nicht zufällig ist, weist Credner S. 207 nach.

Digitized by Google

Lied, seinem Ruhm (תְּהִלָּתוֹ) vom Ende der Erde;" der text. rec. der LXX übersetzt: *ὑμνήσατε τῷ κυρίῳ ὕμνον καινόν, ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ δοξάζετε τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἀπ' ἄκρου τῆς γῆς.* Diesen Text leitet Credner (S. 214) mit Recht aus einer alten Verwechslung von תהלתו mit תְּחִלָּתוֹ (*ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ*) ab, wozu später als Uebersetzung der richtigen Lesart die Worte *δοξ. τὸ ὄνομα αὐτοῦ* hinzukamen. Diese zweite Uebersetzung, welche Justin noch nicht kennt, wurde zuerst über die ursprüngliche Uebersetzung der LXX als Variante gesetzt, und so ist es zu erklären, dass sie in einigen Handschriften mit vorgesetztem *ἄνω* in den Text aufgenommen ist. Justin giebt also wahrscheinlich noch die ursprüngliche Uebersetzung der LXX. Den ursprünglichen Text der griechischen Uebersetzung findet Credner auch in Justin's Anführung von Jes. 49, 6. wieder, wo der text. rec. *ἰδού, δέδωκά σε εἰς διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν* darbietet, während der Urtext nur enthält וְנָתַתִּיךָ לְאוֹר גּוֹיִם. Justin lässt nun Dial. c. 121. p. 350 gerade die dem Urtext fremden, aus 42, 6. hier eingefügten Bestandtheile aus und sagt nur *τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν* [1]). Auch das *ἰδού*, welches Justin auslässt, fehlt im Hebräischen, *τέθεικα* geben 18 Handschriften, und auch Jes. 50, 6. giebt Justin *τέθεικα* statt *ἔδωκα* mit Barnabas (c. 5), Tertullian und Cyprian. — Die Hauptstelle über den leidenden Erlöser wird von Justin, ausser kürzeren Citaten und Anspielungen, zweimal in weitem Umfang (Jes. 52, 10—54, 6. Dial. c. 13. p. 230 sq., Jes. 53, 12. 52, 13—53. 8. Ap. I. c. 50. p. 85. Jes. 53, 8—12. c. 51. p. 86) angeführt. Einen so ausführlichen Abschnitt, sagt Credner S. 217, konnte Justin, auch in der Apologie, nicht lediglich aus dem Gedächtniss niederschreiben. Abgesehen von mehreren weniger bedeutenden Textesabweichungen [2]) kommen hier besonders folgende Varianten

---

1) So ausser mehreren Handschriften auch hier der Brief des Barnabas c. 14.: *ἰδού, τέθεικά σε εἰς φ. ἐθν.*, die alte Uebersetzung ohne *ἰδού*: *posui te in lucem nationum.* Jes. 49, 8. lässt Justin *καὶ ἔπλασά σε* mit dem Cod. Al. und mehreren Handschriften aus, wiewohl diese Worte zum Urtext gehören.

2) So weist Credner nach, dass der Zusatz *τὰ ἔθνη* 52, 10. nicht zufällig, sondern eine erklärende Glosse ist, deren Spuren sich auch sonst nachweisen lassen. Jes. 53, 2. hat Justin in der Hauptstelle des Dialogs, wie die LXX *ἐναντίον*, dagegen in der

Digitized by Google

in Betracht. Jes. 53, 8. steht in der Hauptstelle des Dialogs und Ap. I. c. 51 ἦκει statt ἤχθη, dagegen Dial. c. 43. p. 261 ἤχθη, welche Lesart auch durch die freiere Anspielung c. 89. pag. 317: ὅτι ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ ἀχθήσεται εἰς θάνατον bestätigt zu werden scheint. Freilich kann die letztere Stelle wenig beweisen, weil sie eben eine freiere Anführung ist, und auch weil desshalb so leicht das kurz vorhergehende Verbum ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη (V. 7) hier hineinspielen konnte. Die Lesart ἦκει findet sich in mehreren Handschriften, auch Clem. Rom. Ep. I. c. 16.; gegen sie könnte also wohl nur eine Stelle in Anschlag gebracht werden. Credner löst S. 222 diesen Widerspruch in den justinischen Citaten selbst durch die Annahme, dass Justin in den Hauptstellen den Text seiner Handschrift genau, ausserdem aber den ihm geläufigen Vers mit einer anderen Texteslesart, wie er ihn seinem Gedächtniss eingeprägt hatte, wiedergab. Will man sich zu dieser doch nicht sehr natürlichen Annahme nicht entschliessen, so muss man die Abweichung entweder aus einer Mehrheit von Justin benutzter Handschriften oder wahrscheinlicher aus einer Correktur der Abschreiber in dem kürzeren Citat erklären. Für diese Annahme scheint auch das zu sprechen, dass Justin sich hier ausdrücklich auf sein früheres Citat bezieht (ὡς καὶ προγέγραπται) [1]). Die Lesart ἦκει ist jedenfalls bei Justin die am sichersten bezeugte. Jes. 53, 9. folgt Justin, mit welchem der erste Brief des römischen Clemens auch hier übereinstimmt, wie oft, dem Text des Cod. Al. οὐδὲ εὑρέθη δόλος, im Dialog wird das οὐδὲ in καὶ οὐχ aufgelöst. Nur Dial. c. 102. p. 330 findet sich in einer kurzen (viel-

---

Apologie und Dial. c. 42. p. 260. ἐνώπιον, und da er hier das ἐνώπ. auch in der Anwendung wiederholt, so las er wahrscheinlich so, und das ἐναντ. in der Hauptstelle ist vielleicht Correktur der Abschreiber. Wie leicht konnten übrigens diese Wörter bei dem Abschreiben verwechselt werden! Auch Dial. c. 135. p. 365 steht ἐνώπιον statt ἐναντίον Jes. 65, 12. Ferner weicht Justin in den drei angegebenen Stellen beharrlich in der Stellung ἀνηγγείλαμεν ἐν· αὐτῷ ὡς παιδίον von dem text. rec. ab; so auch Clem. Rom. Ep. I. c. 16. Die zweimalige Auslassung der Negation Jes. 54, 6. entspricht dem Hebräischen und stellt nach Credner den ursprünglichen Text der LXX dar.

1) Uebrigens kann man auch hier ein Hineinspielen des ἤχθη V. 7 in diese kürzere Anführung annehmen.

Digitized by Google

leicht nachjustinischen Glosse?) die andere Lesart: *ὐδὲ δόλον τῷ στόματι*. Eigenthümlich ist Justin's Text Jes. 54, 5.: *ὅτι κύριος ἐποίησεν ὄνομα ἑαυτῷ* statt *ὁ ποιῶν σε κύριος Σαβαὼθ ὄνομα αὐτῷ*. Credner vergleicht Mich. 4, 4. Mal. 1, 10. 11., wo das צְבָאוֹת (LXX: *παντοκράτωρ*) bei Justin theils anders (*κύρ. τῶν δυνάμεων*), theils gar nicht übersetzt ist; die Auslassung von *Σαβαὼθ* scheine eine Folge von Scrupeln gewesen zu sein. Justin wird wohl wirklich so gelesen haben, wie er citirt, und die Textesänderung hatte schwerlich einen anderen Grund, als den Worten eine ausdrückliche Beziehung auf Christum zu geben. — Von der Dial. c. 14. p. 232 angeführten Stelle Jes. 55, 3—13 wird der Anfang (V. 3—5) auch c. 12. p. 229 freier citirt. Dieses freiere Citat enthält einige Abweichungen von dem ausführlicheren, und wird desshalb von Semisch S. 240 unter den Belegen angeführt, dass Justin sich nicht einmal in einer und derselben Schrift gleich bleibe. Gleichwohl fehlt an beiden Stellen *ἐν ἀγαθοῖς* nach *ζήσεται* (V. 3) und *κυρίῳ* vor *τῷ θεῷ* (V. 5.). Dagegen hat das erstere, genauere Citat V. 3 nicht die freie Umschreibung des anderen: *ἀκούσατέ μου τὰς λόγους*, sondern mit den LXX *εἰσακούσατέ μου*, V. 4 nicht, wie hier, *μάρτυρα αὐτόν*, sondern ebenfalls genauer *μαρτύριον αὐτόν*, endlich nicht die Worte: *ἄρχοντα-ἔθνεσιν*, welche hier fehlen, ausgelassen. Die Abweichungen beider Citate von einander reduciren sich also auf den von Semisch so wenig beachteten Unterschied einer genaueren und einer freieren Anführung. Von den gleichmässigen Abweichungen aber ist es wahrscheinlich, dass Justin sie in seiner Handschrift vorfand; die Worte *ἐν ἀγαθοῖς* sind überdiess dem Hebräischen fremd und fehlten nach Credner ursprünglich in der Uebersetzung der LXX, *κυρίῳ* fehlt auch im Cod. Al. und in anderen Handschriften. Auch die Auslassung von *τὰς ὁδούς σου* (V. 11) beruht auf gleichem Grunde, wie Credner S. 224 zeigt, da diese Worte und *τὰ ἐντάλματά μου*, wie Justin angiebt, wieder nur ein doppelter Ausdruck für אֲשֶׁר שִׁלַּחְתִּיו zu sein scheinen. Jes. 58, 8. finden wir auch bei Justin (Dial. c. 15. p. 232.) einen sehr alten Schreibfehler, *ἱμάτια* statt *ἰάματα*. Diese Lesart bietet schon der Brief des Barnabas dar (c. 3.: *vestimenta tua cito oriuntur*), und dem Tertullian wurde es nur durch diese Lesart möglich, de resurr. c. 27 den Vers auf die Auferstehung des Fleisches zu beziehen. Jes. 63, 1. liest Justin (Dial. c. 26. pag. 243.): *οὗτος*

Digitized by Google

ὡραῖος ἐν στολῇ, ἀναβαίνων βίᾳ μετὰ ἰσχύος. Das *ἀναβ.* fehlt in dem text. rec. der LXX, in welchem also גֵּאֶה, d. h. mit zurückgebogenem Halse, stolz einhergehend, nur durch *βίᾳ* übersetzt wird. Dagegen giebt cod. 198 *διαβαίνων* statt *βίᾳ μετὰ ἰσχ.*, und Cod. Chis. III. bemerkt als Text der Hexapla: *βιαίνων βίᾳ μετὰ ἰσχύος.* Dieses *βιαίνων* will nun Credner nicht als Schreibfehler für *βαίνων* ansehen; die LXX sollen ursprünglich dieses ungewöhnliche Wort gesetzt haben, woraus später als Correkturen *βίᾳ* und Justin's *ἀναβαίνων* entstanden. Sollte aber nicht *βαίνων βίᾳ* die ursprüngliche, nicht unpassende Uebersetzung sein, welcher Justin's Citat noch sehr nahe kömmt? Eine auffallende Erscheinung bietet V. 3 dar, welcher in dem Text Justin's beginnt: *πλήρης καταπεπατημένης ληνὸν ἐπάτησα μονώτατος,* wofür der text. rec. nur *πλ. καταπ.* hat. Kannte Justin sonst, wie wir sahen, doppelte Uebersetzungen noch nicht, welche später in den Text eingedrungen sind, so finden wir hier bei ihm eine auch in mehreren Handschriften vorhandene doppelte Uebersetzung desselben Ausdrucks [1]). Die Vergleichung des Citats von Jes. 63, 15—64, 12. Dial. c. 25. p. 243 mit der kürzeren Anführung von Jes. 64, 10—12. Ap. I. c. 47. p. 84 bestätigt wieder das Fehlen der Vers- und Satzabtheilung in der von Justin gebrauchten Handschrift. Während nämlich die Hauptstelle nach der gegenwärtigen Interpunktion V. 10—12. die richtige Satzabtheilung giebt, so beginnt dieses mit den Worten: *εἴρηνται δὲ οἱ λόγοι ὡς ἀπὸ προσώπου λαῶν θαυμαζόντων τὰ γεγενημένα· εἰσὶ δὲ οὗτοι* eingeleitete Citat erst nach den den Satz eröffnenden Worten *πόλις τῶ ἁγίῳ σου,* die also zu dem Satze V. 9 gezogen sein müssen. Daher zieht sich durch das ganze Citat eine abweichende Satzabtheilung [2]). Justin hat Dial. c. 81. pag. 307 mit Aquila, Symm. und

1) S. Credner S. 230.

2) *Ἐγενήθη ἔρημος Σιών, ὡς ἔρημος ἐγενήθη Ἱερουσαλήμ, εἰς κατάραν ὁ οἶκος τὸ ἅγιον ἡμῶν, καὶ ἡ δόξα, ἣν εὐλόγησαν οἱ πατέρες ἡμῶν ἐγενήθη πυρίκαυστος, καὶ πάντα τὰ ἔνδοξα* (Dial. *ἔθνη ἔνδοξα*) *συνέπεσε. καὶ ἐπὶ* (auch im Dial. fehlt *πᾶσι,* wie im Hebräischen, nach Credner auch ursprünglich bei den LXX) *τούτοις ἀνέσχον κτλ.* Dazu vgl. Ap. I. c. 52. pag. 87.: *ἡ δόξα, ἣν εὐλόγησαν οἱ πατ. ἡμ., ἐγενήθη ἡμῖν εἰς ὄνειδος.* Es wird ohne

Theodot. Jes. 65, 18. die im Hebräischen begründeten Worte ὅσα ἐγὼ κτίζω, welche nach Credner S. 236 f. auch die Uebersetzung der LXX ursprünglich enthielt [1]). Das Citat von Jes. 66, 5—11. im Dialog c. 85. p. 312 scheint wieder das Fehlen der Satzabtheilung zu bestätigen; nur weil diese fehlte, konnte statt des Textes der LXX (V. 5): εἴπατε — ἵνα τὸ ὄνομα κυρίου δοξασθῇ καὶ ὀφθῇ ἐν τῇ εὐφροσύνῃ αὐτῶν folgenden Text geben: εἴπατε — τὸ ὄνομα κυρίου δοξασθῆναι. ὤφθη ἐν τῇ εὐφρ. κτλ. V. 9 bestätigt der Schreibfehler καὶ ὁ γεννώσῃ, die auch sonst bezeugte Uebersetzung καὶ ἐγὼ ὁ γεννήσω statt des text. rec. καὶ οὐκ ἐμνήσθης μου [2]).

Auch aus Jeremias und Ezechiel giebt Justin's Text öfter solche Lesarten, welche wohl als die ursprünglichen angesehen werden müssen. So hat Justin Jer. 4, 4., dem Hebräischen entsprechend, τὴν ἀκροβυστίαν τῆς καρδίας statt τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν, Jer. 9, 26., wie es der hebräische Text verlangt, und mit mehreren Handschriften Ἰούδαν statt Ἰδουμαίαν [3]). Aus Ezechiel sind die Citate von 14, 20. 14. 16. 18., im Dialog c. 44. p. 263. c. 45. p. 263. c. 140. pag. 369 desshalb zu beachten, weil sie, abgesehen von der Zusammenziehung nahe liegender Verse, beharrlich Ἰακώβ statt Ἰώβ gaben. Diese Lesart passt, wie schon Maranus erinnert hat, und wie

---

Weiteres erhellen, welches Recht Hr. Semisch hat, auch diese beiden Citate als ein Beispiel der Nicht-Uebereinstimmung Justin's mit sich selbst anzuführen.

1) So ist auch V. 20 der Zusatz ἡμέραις zu ἄωρος durch den hebräischen Text und Handschrift gesichert, durch letztere auch das zweimalige υἱός nach νέος und ἁμαρτωλός, V. 21 haben auch Handschriften den dem Hebräischen fremden Zusatz: καὶ τὸν οἶνον πίωνται.

2) Auf Jes. 66, 24. beziehen sich ausser der Hauptstelle Dial. c. 44. p. 263 noch mehrere Citate (Dial. c. 130. p. 359. c. 140. p. 369., zum Theil Ap. I. c. 52. p. 87). Hier kann ich, abweichend von Credner, in dem Text der Hauptstelle τῶν παραβεβηκότων ἀνθρώπων nur eine einfache Verkürzung des gegenwärtigen Textes ἀνθρώπων τῶν παραβεβηκότων ἐν ἐμοί erkennen, wie denn dieselben Worte Dial. c. 130. 140. noch mehr zusammengezogen werden (τῶν παραβεβηκότων).

3) Zwei Auslassungen in diesem Verse: ἐπὶ τοὺς υἱοὺς Ἀμμών und ἐπὶ πάντα περικειρόμενον τὰ κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ, sind einfache Abkürzungen.

Digitized by Google

auch Semisch S. 334 anerkennt, desshalb ganz in den Zusammenhang und zu der Tendenz Justin's, weil gerade sie den Stolz der Juden, als Nachkommen David's besonders demüthigte. Justin fand diese Lesart entweder wirklich vor oder glaubte sie vorzufinden. Dial. c. 21. pag. 238 giebt Justin *δόμασιν* statt *δόγμασιν* (Ez. 20, 26.), eine Uebersetzung, welche durch den hebräischen Text, Symmachus und einige Handschriften gesichert ist.

Die Uebersetzung, welche Justin's Citaten aus den kleinen Propheten zum Grunde liegt, unterscheidet sich, wie bemerkt ist, am meisten von dem Text der LXX. Doch möchte zunächst Hos. 10, 6. keine Differenz anzunehmen sein. Hier enthält die Uebersetzung der LXX (*καὶ αὐτὸν εἰς Ἀσσυρίους δήσαντες ἀπήνεγκαν ξένια τῷ βασιλεῖ*) den im Hebräischen nicht begründeten Zusatz *δήσαντες*. Gerade diesen Zusatz hoben aber christliche Schriftsteller als Andeutung der Leidensgeschichte Jesu hervor. So behandelt Tertullian c. Marc. IV, 42. diese Stelle: *„Nam et Herodi velut munus a Pilato missus, Osee vocibus fidem reddidit; de Christo enim prophetaverat: Et vinctum eum ducent xenium regi.“* Ganz zu demselben Zwecke führt nun auch Justin Dial. c. 103. p. 331 diesen Ausspruch an: *Ἡρῴδῃ δὲ τὸν Ἀρχέλαον διαδεξαμένῃ λαβόντος τὴν ἐξουσίαν τὴν ἀπονεμηθεῖσαν αὐτῷ, ᾧ καὶ Πίλατος χαριζόμενος δεδεμένον τὸν Ἰησοῦν ἔπεμψε, καὶ τοῦτο γενησόμενον προειδὼς ὁ θεὸς εἰρήκει ἔτως· Καί γε αὐτὸν εἰς Ἀσσυρίᾳ* (sc. *οἶκον*) *ἀπήνεγκαν ξένια τῷ βασιλεῖ.* Gegenwärtig fehlt also bei Justin eben jener Zusatz, durch welchen der, wie Justin ausdrücklich sagt, gefesselt an Herodes gesandte Jesus so schlagend als der Gegenstand des prophetischen Ausspruchs dargestellt zu sein schien. Sollte desshalb Justin nicht den Zusatz *δήσαντες* voraussetzen? und sollte dieses Wort nicht erst von seinen Abschreibern ausgelassen sein? Credner will dieses zwar aus dem Grunde nicht zugeben, weil Justin auch sonst (Dial. c. 77. p 203) den König der Assyrier (Jes. 8, 4.) auf den Herodes beziehe, und weil ihm desshalb das von Tertullian nicht erwähnte *εἰς Ἀσσυρίᾳ* genügen konnte, um die Erfüllung des prophetischen Ausspruchs an Jesu nachzuweisen. Doch hält es schwer, die ausdrückliche Erwähnung des Gebundenseins zu erklären, wenn Justin nicht auch diesen Zug in der citirten Stelle vorgefunden haben sollte. Bei dem Citat von Amos 5, 23. findet sich

Digitized by Google

wieder bei Justin eine Variante, welche, sie mag von ihm vorgefunden sein oder nicht, nur aus dem Fehlen der Interpunktion erklärt werden kann. Justin schreibt nämlich Dial. c. 22. p. 239.: *ἀπόστησον ἀπ' ἐμῆ πλῆθος ᾠδῶν σε καὶ ψαλμῶν· ὀργάνων σου ἐκ ἀκούσομαι*, während der text. rec. richtig *ἦχον ᾠδῶν σε καὶ ψαλμὸν ὀργάνων σου* verbindet. Dasselbe Versehen findet sich übrigens auch in einigen Handschriften. Eine materielle Abweichung zeigt schon Am. 6, 1., wo Justin mit Aquila das passendere *οἱ καταπαλαιτῶντες* für *τοῖς ἐξυθενῶσι* darbietet. Derselbe Vers stellt wieder die auffallende Erscheinung dar, dass Justin's Text eine doppelte Uebersetzung desselben hebräischen Ausdrucks (רֵאשִׁית הַגּוֹיִם) enthält, nämlich *οἱ ὠνομασμένοι ἐπὶ τοῖς ἀρχηγοῖς, ἀπετρύγησαν ἀρχὰς ἐθνῶν*. Die LXX übersetzten nur *ἀπετρ. ἀρχ. ἐθν.*, das Vorhergehende war dagegen die Uebersetzung des Symmachus. Am. 6, 2. schliesst sich nach Justin's Anführung, wie CREDNER zeigt, überhaupt genauer an das Hebräische an; ich hebe nur *εἰς Χαλάνην*, welches im text. rec. fehlt, *πορεύθητε* (לְכוּ), wofür die LXX *διέλθατε* geben, hervor. Auch hat Justin hier mit Symmachus *Ἀμὰθ τὴν μεγάλην*, wofür die LXX *Ἐματραββά* darbieten[1]). V. 7 finden wir wieder eine ganz eigenthümliche Uebersetzung: *τῶν ἀποικιζομένων, καὶ μεταστραφήσεται οἴκημα κακουργῶν*, wofür die LXX geben: *δυναστῶν, καὶ ἐξαρθήσεται χρεμετισμὸς ἵππων ἐξ Ἐφραΐμ*; wenigstens den Ausdruck *ἀποικιζομένων* gebrauchte auch Aquila. Lehrreich ist die Berücksichtigung des Propheten Jonas Dial. c. 107. p. 334 sq. Die LXX gaben 3, 4., abweichend von dem Urtext: *τρεῖς ἡμέραι*, wofür Aq. und Theod. richtig 40 Tage setzten. Justin's gegenwärtiger Text lautet nun: *τῷ Ἰωνᾶ κηρύξαντος αὐτοῖς μετὰ τὸ ἐκβρασθῆναι αὐτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀπὸ τῆς κοιλίας τοῦ ἀδροῦ ἰχθύος, ὅτι μετὰ (ἐν ἄλλοις τεσσαράκοντα) τρεῖς ἡμέρας παμπληθεὶ ἀπολῶνται*. Ferner: *ἀλλὰ καὶ τῷ Ἰωνᾶ ἀνιωμένῳ ἐπὶ τῷ τῇ (τεσσαρακοστῇ) τρίτῃ ἡμέρᾳ, ὡς ἐκήρυξε, μὴ καταστραφῆναι τὴν πόλιν*. Schwerlich rührt diese so ungefügige Angabe der beiden Lesarten von Justin selbst her; die eine von den

1) Am. 6, 3. hat Justin *πονηράν* für *κακήν* der LXX, V. 4. *κοιμώμενοι* für *καθεύδοντες*, *ἐσθίοντες ἄρνας* statt *ἔσθοντες ἐρίφους*, V. 5. das richtige *ἐπικροτοῦντες* statt *ἐπικρατοῦντες*, V. 6. nach dem Hebräischen *ἐν φιάλαις* statt *τὸν διυλισμένον*.

Digitized by Google

beiden Zahlen, wahrscheinlich wohl die der drei Tage, ist wohl der Nachtrag eines überarbeitenden und corrigirenden Abschreibers, der gleichwohl die ältere Lesart nicht ganz verdrängte. Schon die Worte *ἀδρῷ ἰχθύος* weisen, wie Credner S. 283 zeigt, auf eine von den LXX abweichende Uebersetzung hin. Eine fernere Spur einer solchen Uebersetzung findet sich auch Jon. 4, 10. 11., wo Justin statt *κολοκύνθα* das Wort *σικυῶν* gebraucht, welches nur beiläufig in einer, wie Credner urtheilt, sehr störenden, nachjustinischen Glosse durch *κολοκύνθα αἰφνίδιος* erklärt wird. Die Lesart Justin's erhält auch hier ihr Licht durch Aquila und Theodotion, welche קיקיון einfach durch *κικυῶν* wiedergeben. Das Citat von Jon. 4, 10. 11. entfernt sich auch sonst so von den LXX (*ἐκοπίασας* für *ἐκακοπάθησας*), dass der Gebrauch einer wenigstens geänderten Uebersetzung offenbar ist. Die Abweichungen Justin's geben, wie Credner nachweist, meistens das Hebräische getreuer wieder. — Ebenso weicht auch das Citat von Micha 4, 1—7. im Dialog c. 109. p. 336 mehrfach von dem Texte der LXX ab, und schliesst sich dann fast immer dem hebräischen Texte an. So hat Justin V. 1 *ἐπ' ἄκρου* [1]) statt *ἐπὶ τὰς κορυφάς*, ferner *ἐπῃρμένον αὐτὸ ὑπὲρ τοὺς βουνοὺς καὶ ποταμὸν θήσονται* (נָהַרוּ) *ἐπ' αὐτῷ λαοί*, statt: *καὶ μετεωρισθήσεται ὑπεράνω τῶν βουνῶν, καὶ σπεύσουσι πρὸς αὐτὸ λαοί*. Das hebräische נהרו ist hier so übertrieben genau und so ungefügig übersetzt, wie sonst nur Gewohnheit des Aquila ist. Auch *φωτιεῖ σὺν ἡμᾶς* statt *δείξουσιν ἡμῖν* (V. 2) giebt יוֹרֵנוּ treuer wieder. V. 3 hat Justin: *τὰς μαχαίρας εἰς ἄροτρα καὶ τὰς ζιβύνας αὐτῶν εἰς δρέπανα*, ganz wie auch die LXX in der Parallelstelle Jes. 2, 4. übersetzen, während sie hier *ῥομφαίας* statt *μαχ.* und *τὰ δόρατα* statt *ζιβ.* darbieten. Jene Uebersetzung wiederholt Justin im Wesentlichen noch einmal, c. 110. V. 4 hat Justin *καθίσεται* (c. 110 *καθεζόμενοι*) statt *ἀναπαύσεται*, auch hier dem ישבו entsprechender, ferner *ἀνήρ* (איש) statt *ἕκαστος*. Während die LXX יהוה צבאות durch *κύριος παντοκράτωρ* wiedergeben: so hat Justin zwar auch diesen Ausdruck Am. 5, 27., aber hier die von Symm. und Theod. bekannte Uebersetzung *κύριος τῶν δυνάμεων*, V. 5 fast ganz genau

1) Wie die LXX in der Parallelstelle Jes. 2, 2., auf welche Credner nicht aufmerksam gemacht hat, übersetzen.

Digitized by Google

nach dem Hebräischen *ἐν ὀνόματι τῶν θεῶν αὐτῶν* statt *ἕκαστος τὴν ὁδὸν αὐτοῦ*. Das וְגַם am Schluss von V. 5 (LXX: *καὶ ἐπέκεινα*) ist, wie Stroth vermuthet hat, nicht ausgelassen, sondern in dem *καὶ ἔσται* erhalten, welches den folgenden Satz bei Justin beginnt. V. 6 fehlt *λέγει κύριος* wohl nur, weil es sich von selbst verstand; *ἣν ἐκάκωσα* (LXX *ὃς ἀπωσάμην*) schliesst. Mit Recht hat Credner S. 289 namentlich aus diesem Citat auf einen nach dem Hebräischen, wenn gleich nicht durchgreifend, geänderten Text geschlossen. — Auch Dial. c. 115. p. 342 in dem Citat aus Zach. 2, 10—3, 2. kehrt V. 11 die Uebersetzung *κύριος τῶν δυνάμεων* wieder. Auffallend ist es, dass das kürzere Citat von Zach. 2, 11. Dial. c. 119. pag. 347 hier, abweichend von dem Hauptcitat, vielmehr den Text der LXX wiedergiebt [1]), und Credner glaubt desshalb auch hier, dass der Text der griechischen Uebersetzung, welchen Justin im Dialog, den Juden gegenüber, gebrauchte, wesentlich von dem Texte verschieden war, der sich seinem Gedächtniss eingeprägt hatte. Aber sollte nicht auch hier die Annahme einer Correktur durch die Abschreiber viel näher liegen? In der Lesart V. 12 *αἱρετιεῖ* statt *ἐκλέξεται* stimmt Justin mit Aquila, Symmachus und Theodotion überein. Es ist wichtig, dass er Zach. 12, 10. einen anderen Text, als den gegenwärtigen (*ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο*), voraussetzt, nämlich *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* [2]). Diese Uebersetzung entspricht genau dem דָּקָרוּ, und die der LXX ist, wie schon Hieronymus zu dem Stück bemerkt hat, aus Verwechslung oder Umstellung des ד und ר (רקדו) entstanden. Schon die johanneische Apokalypse 1, 7. setzt die berichtigte Uebersetzung voraus (*ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν*), ebenso der Brief des Barnabas c. 7 (*ὄψονται, κατακεντήσαντες*) und das Evang. Joh. 19, 37 [3]). Zach. 13, 7. lautet die Uebersetzung der LXX nach dem

1) Hier *καταφεύξονται*, nicht, wie in der Hauptstelle, *προστεθήσονται, κατασκηνώσουσιν*, nicht *κατασκηνώσω*.

2) Vgl. Ap. I. c. 52. p. 87. Dial. c. 14. p. 232. c. 32. p. 249. c. 64. p. 289. c. 118. p. 345.

3) Man kann es nur als eine Lächerlichkeit bezeichnen, wenn Dr. Semisch, der diesem Schriftcitat einen eigenen Paragraphen (§. 26. S. 200 f.) gewidmet hat und denselben damit beschliesst, Ansich-

Digitized by Google

Cod. Vat.: *ῥομφαία ἐξεγέρθητι ἐπὶ τοὺς ποιμένας μου καὶ ἐπὶ ἄνδρα πολίτην μου, λέγει κύριος παντοκράτωρ, πατάξατε τοὺς ποιμένας μου καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα, καὶ ἐπάξω τὴν χεῖρά μου ἐπὶ τοὺς μικρούς*, nach dem Cod. Al.: *πάταξον τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης καὶ ἐπάξω κτλ.* Bei Justin Dial. c. 53. p. 273. lautet die Stelle: *ῥομφ., ἐξεγ. ἐπὶ τὸν ποιμένα μου καὶ ἐπὶ ἄνδρα τῶ λαῶ μου, λέγει κύριος τῶν δυνάμεων, πάταξον τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα αὐτῶ.* Die Uebersetzung *τῶ λαῶ μου*, welche sich auch bei Symmachus findet, entspricht genauer dem hebräischen עַמִּיתִי „meiner Gemeinschaft," und weist auf eine Vergleichung mit dem Urtexte hin. Das auch hier wiederkehrende *κύρ. τῶν δυνάμεων*, wofür Mal. 1, 10. bei Justin das einfache *κύριος*, bestätigt auch hier die einheitliche Ueberarbeitung des Textes der kleinen Propheten.

---

ten von Baur und Zeller »nur der Curiosität halber« und zur Charakteristik der »jungtübinger Schule« zu erwähnen, nachdrücklich behauptet, Justin habe zu dieser Textform nur durch Berücksichtigung der angegebenen Stelle im Evang. Johannis kommen können. Auf den Ausspruch der Apokalypse, argumentirt Semisch, habe er sonst nirgends weitere Rücksicht genommen (als ob er auf die Stelle des Evang. Joh. sonst Rücksicht nähme!). Dass die Textesänderung nur auf Rechnung des vierten Evangelisten gestellt werden darf, kann nach Hrn. Semisch, der sonst selbst in den kleinen Propheten dem Justin den Gebrauch einer nach dem Hebräischen berichtigten Uebersetzung zuschreibt, um so weniger zweifelhaft sein, »als nirgends sonst in dem Umkreis der damaligen Literatur eine mögliche Quelle der Entlehnung zu entdecken ist« (!). Selbst in die Handschriften, welche genau dieselbe Lesart geben, kann sie natürlich nur aus dem Evangelium Johannis »eingeschmuckelt« sein! Welches Recht hat eine solche Apologetik, über die »Eilfertigkeit« der Kritik Klage zu führen und mit aller Animosität gegen »die Willkürlichkeiten einer Angriffstrunkenen Geschichtskonstruktion« zu Felde zu ziehen!

Digitized by Google

3) Abweichungen aus Flüchtigkeit des Abschreibens. Abhängigkeit Justin's von einem handschriftlichen Texte.

Indem ich die Folgerungen über die materielle Beschaffenheit des von Justin gebrauchten Textes hier, wo es sich zunächst um die Ausdehnung der gedächtnissmässigen Anführungsweise handelt, noch aufschiebe: so kommen jetzt diejenigen Abweichungen in Betracht, welche aus einem Versehen des Abschreibers entstanden sind. Es ergiebt sich hier von vorn herein die dreifache Möglichkeit, dass das Versehen von Justin schon in seiner Handschrift vorgefunden oder von ihm selbst oder von seinen Abschreibern begangen wurde. Es wird sich nicht immer entscheiden lassen, zu welchem dieser drei Fälle eine einzelne Abweichung gehört, und wir dürfen diese Fälle schon desshalb nicht trennen. Die gegebene Uebersicht über die Textesabweichungen leitet uns unmittelbar in dieses Gebiet über. Es gehören hierher zunächst diejenigen Citate, in denen Justin, wie bemerkt, wegen fehlender Interpunktion von der richtigen Satzabtheilung abweicht (Ps. 96, 10. Jes. 33, 15. 64, 10 f. 66, 5. Am. 5, 23). Nur durch Abhängigkeit von einem schriftlichen Text war eine solche abweichende Satzabtheilung, wie Jes. 64, 10 — 12. möglich. Denn wie lässt es sich denken, dass Justin, wenn er die Stelle seinem Gedächtniss einprägte, den den Satz eröffnenden Worten *πόλις τοῦ ἁγίου σου* eine so unnatürliche Verbindung geben konnte! Nicht die lebendige Thätigkeit des Gedächtnisses, wenn man dem Justin nicht ein gedankenloses Auswendiglernen zuschreiben will, sondern nur die Flüchtigkeit und mechanische Thätigkeit eines Abschreibers konnte ein solches Versehen veranlassen. So hat man auch kein Recht, mit Semisch S. 243 f. in dem Citat von Jes. 57, 1. einen Beweis für das Schwanken der gedächtnissmässigen Reproduktion zu sehen. „Nachdem Justin jene Prophetie an zwei Stellen der Apologie und des Dialogs (Ap. I. c. 48. p. 84. Dial. c. 16. p. 234), wo sich's um den blossen Schriftbeweis handelte, dass des Gerechten (d. h. Christi) Tod sammt dem seiner Gläubigen durch den heil. Geist vorhergesagt sei, das einemal in fast durchgängiger, das anderemal in vollster Treue zu dem Wortlaut der LXX wiedergegeben hat: ist sie — fast traut man seinen Augen kaum — an zwei anderen Orten

Digitized by Google

des Dialogs (c. 97. pag. 324. c. 118. pag. 346) mittelst der freilich allereinfachsten Procedur der Interpunktionsveränderung in ein direktes Zeugniss für die Auferstehung des Gekreuzigten umgestempelt, eine Umwandlung, die sich auch bei Tertullian adv. Marc. III, 19. IV, 13. adv. Jud. c. 10) wiederfindet." Woher weiss man denn, dass Justin nicht auch in den beiden ersteren Stellen so, wie die Herausgeber freilich interpungiren, *ἔσται ἐν εἰρήνῃ ἡ ταφὴ αὐτοῦ· ἦρται ἐκ τοῦ μέσου*, und nicht, wie in den letztgenannten, *ἡ ταφὴ αὐτοῦ ἦρται ἐκ τοῦ μέσου* verbunden hat? Jes. 66, 5. Am. 5, 23. (auch Jes. 33, 15.) hing die abweichende Satzverbindung mit einer, wenn gleich unbedeutenden Textesabweichung (*ὤφθη, ψαλμῶν*), zusammen. So finden sich denn auch schon unter den angegebenen Lesarten solche, welche aus Versehen älterer Abschreiber entstanden sein müssen. Dieses gilt zuerst von der Lesart Ps. 96, 5. *τῷ πατρὶ τῶν αἰώνων*. Denn wir dürfen uns wohl der Mühe überheben, diese Lesart mit Semisch (S. 247) aus Justin's „verschwommenster Erinnerung" an das Moment der Vaterschaft, aus verlorenen Schwingungen, die aus der verhülltesten Geistestiefe heraufTönen u. dgl. abzuleiten, da sie sich weit einfacher aus einem Fehler des Gesichts oder des Gehörs, als Schreibfehler statt *πατριαὶ τῶν ἐθνῶν*, erklärt. Blos Schreibfehler sind ferner Jes. 29, 14. *ἀφελῶ* statt *ἀπολῶ*, Jes. 33, 15. *ἀφωσιωμένον* statt *ἀποσειόμενον*, Jes. 58, 8. *ἰμάτια* statt *ἰάματα*, und auch Mich. 4, 5. *καὶ ἔσται* statt *καὶ ἐπέκεινα* kann hierher gerechnet werden. Wenn es nun, namentlich bei Ps. 96, 5. und Jes. 58, 8., durchaus wahrscheinlich ist, dass diese Schreibfehler bereits in der Handschrift Justin's vorgefunden wurden, so finden wir ähnliche Schreibfehler auch sonst, wo kein zwingender Grund zu dieser Annahme ist. Die bedeutendsten Fälle sind folgende.

Gen. 18, 16. *συμπέμπων* statt *συμπροπέμπων*, welches Wort der Sinn fordert. Num. 11, 23. *ἐπικαλύψεται* statt *ἐπικαταλήψεται*. Deut. 10, 17. lautet: *ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν* (*ὅτος θεὸς τῶν θεῶν*) *καὶ κύριος τῶν κυρίων κτλ.* Die auffallende Auslassung der eingeklammerten Worte Dial. c. 16. pag. 233. sieht, wenn man Dial. c. 55. pag. 274.: *ὁ θεός σου θεὸν τῶν θεῶν ἐστι καὶ κύρ. τ. κυρίων*, vergleicht, und bei der Härte des *καὶ*, welches das doppelte *κύριος* verbindet, einer Flüchtigkeit bei dem Abschreiben sehr ähnlich. Ganz offenbare Schreibfehler sind Deut. 33, 14. 16.

Digitized by Google

die sinnlosen Ausdrücke *καθαρῶν* und *καρπῶν* statt *καθ' ὥραν* (Dial. c. 91. p. 318); man kann Otto's Vermuthung: „*non videtur illud mendum esse librariorum*" hier nur für wahrscheinlich halten. In dieselbe Kategorie gehört Ps. 45, 13. (Dial. c. 38. p. 257) *ἔσωθεν* statt *Ἐσέβων*. Das Citat von Jes. 3, 13. im Dialog c. 133. pag. 362 lautet: *ἀλλὰ νῦν καταστήσεται εἰς κρίσιν τὸν λαὸν αὐτῆ*, während der Text der LXX: *κατασ. εἰς κρίσιν κύριος καὶ στήσει εἰς κρίσιν τ. λαὸν αὐτῆ* enthält. Die Auslassung im Citat ward offenbar durch ein Abirren des Auges von dem ersten zu dem zweiten *κρίσιν* veranlasst. Dagegen kann Jes. 5, 20. (Dial. c. 17. p. 235) die Auslassung der Worte: *καὶ τὸ καλὸν πονηρόν*, welche Otto wieder in den Text aufgenommen hat, wohl nicht von Justin herrühren [1]). Der Schreibfehler, welchen Dial. c. 79. p. 305 darbietet, nämlich *πονηρευόμενοι* statt *πορευόμενοι* Jes. 30, 2., wurde wohl durch die *ἄγγελοι πονηροί*, auf denen der Nachdruck der Anführung ruht, hervorgerufen. In dem Citat von Jes. 33, 14. (Dial. c. 70. p. 296) finden wir wieder eine Auslassung der angegebenen Art; wenn die LXX übersetzen: *τίς ἀναγγελεῖ ὑμῖν, ὅτι πῦρ καίεται; τίς ἀναγγελεῖ ὑμῖν τὸν τόπον τὸν αἰώνιον;* so lässt Justin gerade das, was zwischen dem wiederholten *ἀναγγελεῖ* steht, aus. Dieselbe Auslassung findet sich auch in Handschriften (s. Credner S. 207). In diesem überhaupt flüchtigen Citat ist auch die Auslassung des unentbehrlichen *γῆν* nach *ὄψονται*, vor *πόρρωθεν* als Schreibfehler zu betrachten. Sehr leicht erklärlich ist Jes. 35, 6. der Schreibfehler *τῇ διψώσῃ* statt *γῇ διψ.* (Dial. c. 69. p. 295). Jes. 42, 9. *ἥκει καινὰ ἅ* (Dial. c. 65. p. 290) statt *ἥκασι, καὶ καινὰ ἅ* erklärt sich auch wohl als Fehler des Gesichts oder überhaupt aus Flüchtigkeit des Abschreibenden. Jes. 42, 20. mag der sinnlose Schreibfehler (Dial. c. 123. p. 352) *εἰ δέ γε* statt *εἴδετε* nicht dem Justin selbst zur Last fallen, *πολλάκις* statt *πλεονάκις* kann Schreibfehler, aber auch die Wahl eines synonymen Ausdrucks sein. Jes.

1) Otto beruft sich für die Wiederherstellung darauf, dass im Folgenden (*πικρὰ καὶ σκοτεινὰ καὶ ἄδικα*) rückgängig die drei Satzglieder vollständig vorausgesetzt werden. Die fraglichen Worte sind Dial. c. 133. pag. 363 erhalten, fehlen aber in der freilich sehr verkürzten Anführung Ap. I. c. 49. p. 85., in welcher nur ein Satzglied hervorgehoben wird.

Digitized by Google

52, 12. (Dial. c. 13. p. 230) wieder eine Auslassung, die sich wohl nur aus Flüchtigkeit erklärt, nämlich ὅτι οὐ μετὰ ταραχῆς πορεύεσθε statt ὅτι οὐ μετὰ ταραχῆς ἐξελεύσεσθε, οὐδὲ φυγῇ πορεύσεσθε [1]). Hierher gehört Jes. 54, 2. αὐλέων statt αὐλαιῶν. Dial. c. 16. p. 234 bietet eine durch das wiederholte καὶ οὐδείς Jes. 57, 1. hervorgerufene Auslassung des dazwischen Liegenden dar [2]). In der Dial. c. 15. p. 232 sq. citirten Stelle Jes. 58, 1—11. finden wir bei Justin V. 11. einen eigenthümlichen Text. Statt der Uebersetzung der LXX: καὶ ὡς πηγή, ἣν μὴ ἐξέλιπεν ὕδωρ haben 11 Handschriften πηγὴ ὕδατος und drei: ὡς πηγὴ ὕδατος, ᾗ μὴ ἐξέλιπεν ὕδωρ. So liest nun auch Justin, bei welchem sich nur noch ein anderer Zusatz: ἡ γῆ, ᾗ μὴ ἐξέλ. ὕδωρ findet. Es ist möglich, diesen Zusatz aus dem Streben nach Verdeutlichung abzuleiten, weil die Verbindung von π. ὕδατος — ὕδωρ als Tautologie erschien. Die Einfügung des Zusatzes ἡ γῆ erklärt sich aber so natürlich aus dem vorangehenden πηγή und dem folgenden ᾗ μή. Sollte es zu gewagt sein, jenes Wort gleichsam als einen Reflex dieser beiden theils ähnlich klingenden, theils ähnlich aussehenden Wörter anzusehen? Auch dass Justin Dial. c. 25. p. 242. Jes. 64, 4. μετανοῦσιν statt ὑπομένουσιν (ἔλεον) liest, möchte sich nicht sowohl aus einem Glossem, wie Credner meint, sondern einfacher aus undeutlicher Schreibung von ὑπομένουσιν, also aus Flüchtigkeit des Abschreibens, erklären. Auch Jes. 64, 7. ist ὁ statt ὅ, zumal bei vorhergehendem καὶ ὃ ἔστιν, wohl nur Schreibfehler. Diese Flüchtigkeit im Abschreiben tritt überhaupt besonders in diesem in dieser Hinsicht sehr instruktiven Citat hervor. So ist auch aus dem Texte V. 8. 9.: καὶ νῦν κύριε πατὴρ ἡμῶν σύ, — — καὶ νῦν ἐπίβλεψον ὅτι λαός σου πάντες ἡμεῖς, offenbar nur dadurch, dass das Auge des Abschreibenden flüchtig von dem ersten καὶ νῦν zu dem folgenden hinglitt,

1) Wenn Credner S. 221 bemerkt, in der Apologie (c. 50) fehle die ganze zweite Hälfte von V. 7., wozu das zweimal wiederkehrende τὸ στόμα αὐτῶ Veranlassung gegeben habe, so beruht diese Behauptung auf einem Versehen.

2) Otto hat das Fehlende in den Text aufgenommen; allein man darf dieses nur entweder immer oder nie thun. Woher weiss man, dass nicht schon dem Justin ein solches Versehen begegnen konnte?

Digitized by Google

der auffallende Text: *καὶ νῦν ἐπίστρεψον, κύριε, ὅτι λαός σου πάντες ἡμεῖς* entstanden. Dasselbe Citat bietet auch V. 11. einen Zusatz dar, welcher Ap. I. c. 47 fehlt, nämlich *ἔθνη ἔνδοξα* statt *ἔνδοξα*. Sollte man nicht auch diesen Zusatz als einen Reflex des *ἔνδοξα*, wie *ἡ γῆ*, aus Flüchtigkeit des Abschreibens oder aus Auflösung einer vermeintlichen Abkürzung, ansehen dürfen? Dial. c. 135. pag. 365 findet sich Jes. 65, 12. eine Auslassung, welche durch die gleiche Endung: *ὑπηκούσατε* (*ἐλάλησα καὶ παρηκούσατε*), entstanden ist. Wie Maranus bemerkt hat, kann diese Auslassung wohl nicht von Justin selbst herrühren, da er im folgenden Kapitel, pag. 366 gerade die hier fehlenden Worte voraussetzt. Dial. c. 81. p. 307 ist *πλεονάσουσιν* statt *παλαιώσουσιν* Jes. 65, 22. gewiss nur ein Schreibfehler; ebenso kann man auch über *ἔγγονα* statt *ἔκγονα* V. 23. urtheilen. Hierher gehört ferner Dial. c. 85. pag. 312. Jes. 66, 5. *φωνὴ λαοῦ* statt *φ. ἐκ ναοῦ*, vielleicht auch V. 7., wo Justin jedoch nach Credner noch den ursprünglichen Text der LXX darstellt, indem er durch das einfache *ἐξέτεκεν* die doppelte Uebersetzung von והמלטה durch *ἐξέφυγε καὶ ἔτεκεν* vermeide. Der Schreibfehler V. 9.: *καὶ ὐ γεννώσῃ* ist bereits bei der eigenthümlichen Lesart: *καὶ ἐγὼ ὐ γεννήσω*, aus welcher er entstand, angegeben. Auch wenn Justin Ezech. 14, 20. die Lesart *Ἰακώβ* statt *Ἰώβ* bereits in seiner Handschrift vorfand, so erklärt sich der Ursprung dieser Lesart überhaupt sehr leicht aus einem Versehen des Gesichts oder aus falscher Auflösung einer vermeintlichen Abkürzung. Dagegen ist Ez. 20, 26. Justin's Text von einem Schreibfehler (*δόγμασιν* statt *δόμασιν*), der später in die Handschriften eindrang, noch frei. Anstatt des vollständigen Textes Zach. 3, 2.: *καὶ εἶπε κύριος πρὸς τὸν διάβολον· Ἐπιτιμήσαι κύριος ἔν σοι, διάβολε, καὶ ἐπιτιμήσαι κύριος ἔν σοι ὁ ἐκλεξάμενος τὴν Ἰερουσαλήμ* hat Justin Dial. c. 115. pag. 342 [1]), und im Wesentlichen übereinstimmend c. 79. p. 306., nur: *καὶ εἶπε κύρ. πρὸς τ. διάβ.· Ἐπιτ. κύρ. ἔν σοι ὁ ἐκλεξ. τ. Ἰερ.*, an letzterer Stelle gar noch *ἐκδεξάμενος* für *ἐκλ.* Diese Abkürzung entstand nach Credner aus einem Versehen in Folge der Wiederholung, kann aber sehr wohl

1) Hier steht auch Zach. 2, 12. *ἔτι* statt *ἐπί*.

Digitized by Google

eine blosse Zusammenziehung sein, durch welche die Tautologie vermieden werden sollte.

Wir können jetzt die Data zusammenfassen, welche auf eine Abhängigkeit Justin's von einem vorliegenden handschriftlichen Texte führen; dieselbe zeigt sich in folgenden Hauptpunkten.

1) Die Alttestamentlichen Citate Justin's stellen so oft einen eigenthümlichen Text dar, und die genaue Angabe von Varianten, welche zum Theil in ganz unbedeutenden Abweichungen bestehen (vergl. Ps. 82, 7.), kann nur für ein Nachsehen in den Handschriften sprechen. Hierauf führt die Textesverschiedenheit auch an sich, wo sie in solchen Zufälligkeiten, wie die doppelte Uebersetzung desselben hebräischen Ausdrucks besonders merklich hervortritt (vergl. Jes. 42, 10. 63, 3. Amos 5, 23 [1]). Sehr viele, ja gerade die bedeutendsten Abweichungen, auf welche Semisch das grösseste Gewicht legt, haben sich uns als Textesverschiedenheiten erwiesen und können somit die Hypothese der freien, gedächtnissmässigen Aufzeichnung nicht begründen. Ebenso muss hier auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass Justin in der Anwendung, welche er von den Schriftstellen macht, oft sehr unbedeutende und unwesentliche Textbestandtheile, selbst mit Abweichung von dem Sinne, nachdrücklich betont und seiner Beweisführung zum Grunde legt. So argumentirt er Dial. c. 56. p. 279 aus der angeführten Stelle Gen. 19, 16—25. über die Rettung Lots, der Eine von den drei Engeln müsse eine besondere göttliche Hypostase, der Herr der beiden anderen erschienenen Engel, gewesen sein. Er schliesst dieses hier aus dem so geringfügigen Wechsel des Plurals mit dem Singular (V. 21) und aus der Unterscheidung dieses *κύριος* von dem Herrn im Himmel (V. 24) [2]). Noch auffallender ist Dial. c. 123. pag. 352 die aus dem kurzen Citat von Jes. 19, 24. gezogene Folgerung. Es kann wohl nur ein Missverständniss der Worte: *ἔσται τρίτος Ἰσραὴλ κτλ.* sein, durch welche

1) Hieher kann man auch Ps. 19, 5. rechnen.

2) *Οὐ ἐλθόντος ἀκέτι δύο ἀγγελοι ὁμιλῆσαι τῷ Λώτ, ἀλλ' αὐτὸς, ὡς ὁ λόγος δηλοῖ* (V. 21.: *καὶ εἶπεν αὐτῷ*), *καὶ κύριός ἐστι, παρὰ κυρίῳ τῷ ἐν τῷ οὐρανῷ, τουτέστι τῷ ποιητῇ τῶν ὅλων, λαβὼν τὸ ταῦτα ἀπενεγκεῖν Σοδόμοις καὶ Γομόῤῥοις, ἅπερ ὁ λόγος καταριθμεῖ ὕστερον εἰπών· Κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σόδομα καὶ Γομόῤῥα θεῖον καὶ πῦρ παρὰ κυρίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* (V. 24.).

Digitized by Google

Israel als die dritte Nation neben den Aegyptern und Assyriern bezeichnet werden soll, dass Justin, indem er τρίτος unmittelbar mit Ἰσρ. verbindet, in dieser Stelle ein Zeugniss für einen anderen (dritten) Israel (περὶ ἄλλου Ἰσρ. ὕτω φησί), nämlich die Gläubigen aus der Heidenwelt, sehen, und desshalb mit dieser Stelle dem Selbstbetrug der Juden, die den Namen Israel auf sich allein beziehen wollen (ὡς μόνοι Ἰσρ. ὄντες), entgegentreten kann. Hierzu füge ich nur noch die Anwendung hinzu, welche Dial. c. 36. p. 255 von Ps. 24, 6. gemacht wird, wo Justin die Worte τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ dahin deutet, dass Christus hier Gott und Jakob genannt werde, während in dem Texte nicht von einem Gott Jakob, sondern von dem Gott Jakobs die Rede ist. Unmöglich konnte Justin so unbedeutende Wörter und Wortformen so sicher seinem Gedächtniss eingeprägt haben (gerade aus seinem Gedächtniss will man ja die Ungenauigkeit seiner Citate ableiten); es bestätigt sich hier sicher das Vorliegen eines genau beachteten schriftlichen Textes.

2) Zu demselben Resultat führt auch eine Beachtung der Anführungsweise. Ich habe bereits darauf aufmerksam gemacht, dass Justin sogar auf die Ueber- und Unterschrift eines Psalms (Ps. 72) Rücksicht nimmt. Wie oft giebt er genau das Buch, den Verfasser, bei den Psalmen ihre Zahl, vor seinen Citaten an[1]! Es ist nun zwar richtig, und Semisch stützt sich S. 240 auf die Thatsache, dass Justin sich zuweilen, theils in ganz kurzen Anführungen, theils bei blossen Anspielungen (aber nie bei grösseren Citaten) in diesen Angaben irrt[2]. Von diesen Stellen sind nur die der Apologie eigent-

---

1) Z. B. Dial. c. 59. p. 282.: ἀπὸ τῆς βίβλου τῆς Ἐξόδου — ἐν τῇ βίβλῳ, ἣ ἐπιγράφεται Ἔξοδος. C. 126. p. 355.: ἐν τῇ Ἐξόδῳ, c. 16. p. 233.: ἐν τῷ Λευιτικῷ. Die kleinen Propheten werden ausdrücklich als solche bezeichnet, Dial. c. 19. p. 236.: Ὡσηέ, εἷς τῶν δώδεκα προφητῶν, c. 22. p. 238.: διὰ Ἀμὼς ἑνὸς τῶν δώδεκα u. dgl. mehr.

2) In der Apologie c. 35. p. 76. Zephanja statt Zacharias, c. 51. p. 86 Jeremias statt Daniel, c. 53. p. 88 Jesajas statt Jeremias, im Dialog c. 12. pag. 229 Jeremias statt Jesajas, wo aber Otto wegen der c. 11 vorhergehenden Stelle Jer. 31, 31 f. kein Versehen zugiebt, c. 14. p. 232 Hoseas statt Zacharias, c. 49. p. 268 Zacharias statt Maleachi.

Digitized by Google

liche Citate, welche auch die Schriftworte wirklich anführen; es ist dagegen zu beachten, dass in den Stellen des Dialogs der Schrifttext nicht angeführt wird, dass Justin hier nur auf ihn verweist, ohne ihn, wie sonst, irgend speciell anzugeben. Allerdings hat er sich hier also seinem Gedächtniss überlassen, und gerade das spricht gar nicht für seine Fähigkeit, umfangreichere Stellen genau aus dem Gedächtniss wiederzugeben, dass er sich in diesen allgemeinen Angaben, bei denen er jedenfalls nicht in seiner Handschrift nachsah, als nicht ganz sicher in dem A. T. orientirt erweist. Um so mehr, sollte man denken, ist bei grösseren, genaueren Citaten ein wirkliches Nachschlagen in dem Texte anzunehmen. Dass Justin in der an Heiden gerichteten Apologie kein besonderes Bedürfniss hatte, nach buchstäblicher Treue ängstlich zu streben, erkennt auch Semisch S. 272 an, und in der That sind hier kleine Flüchtigkeiten oder Versehen, wie die angeführten, von sehr geringem Gewicht. Wie leicht konnte er, zumal kleine Propheten, bei ihrer so nahen Stellung in seiner Handschrift, verwechseln, indem er die nächste Ueberschrift übersah und zu einer vorhergehenden zurückgieng! Selbst die Verwechslung des Daniel mit Jeremias, des Jeremias mit Jesajas kann aus einer ähnlichen Flüchtigkeit erklärt werden. Solche Ungenauigkeiten sind, im Vergleich mit der sonstigen Genauigkeit, schon an sich nicht höher anzuschlagen, als etwa kleine Versehen in den Citaten einer modernen Schrift. Erkannten wir bereits in der zuweilen unangemessenen Satzabtheilung ein Datum gegen die Gedächtniss-Hypothese: so stellt auch der unangemessene Anfang eines umfangreicheren Citats eine verwandte Erscheinung dar. Wie er dort einen Satz nicht da begann, wo sein wirklicher Anfang ist, so beginnt er Dial. c. 50. p. 270 ein ausführliches Citat aus Jesajas, gerade den Anfang des Deuterojesajan. Theils (40, 1—17.), obgleich er nur diesen Abschnitt auf Johannes den Täufer, wie er ausdrücklich angiebt, beziehen konnte, obgleich mit 40, 1. ein ganz neuer, mit dem Vorhergehenden in nichts zusammenhängender Abschnitt anfängt, gleichwohl mit dem letzten Verse des 39sten Kapitels: *καὶ εἶπεν Ἐζεκίας πρὸς Ἡσαΐαν· Ἀγαθὸς ὁ λόγος κυρίου, ὃν ἐλάλησε· Γενέσθω εἰρήνη καὶ δικαιοσύνη ἐν ταῖς ἡμέραις μου. καὶ· Παρακαλεῖτε κτλ.* Wie konnte Justin nur darauf verfallen, mit Jes. 39, 8., welcher Vers ja zu dem, was er beweisen wollte, durchaus in gar keiner Beziehung stand, sein

Digitized by Google

Citat zu beginnen, wenn er nicht eben in seiner Handschrift nachschlug und aus Abhängigkeit von einem schriftlichen Text die anzuführende Schriftstelle etwas zu früh begann! Ein Schriftsteller, der aus dem Gedächtniss citirt, konnte, wenn man ihm nicht eine ganz geistlose, rein mechanische Thätigkeit des Gedächtnisses zuschreiben will (und diese Annahme ist gerade denen verwehrt, welche die Abweichungen und Freiheiten auf das Gedächtniss zurückführen), unmöglich in eine so unangemessene Erweiterung der beweisenden Stelle verfallen.

3) Die justinischen Citate bieten allerdings auch solche Abweichungen dar, welche nicht in einer Verschiedenheit des Textes ihren Grund haben, sondern eben aus Flüchtigkeit zu erklären sind. Es lässt sich schon bei der grossen Zahl der auch oft sehr umfangreichen alttestamentlichen Citate von vorn herein nicht anders erwarten, als dass Justin, der jedenfalls nicht die Sorgfalt eines Abschreibers des ganzen Textes der griechischen Uebersetzung zu beobachten hatte, auch oft aus Flüchtigkeit von ihrem Texte abweicht. Aber mit der Anerkennung dieser Thatsache allein ist noch sehr wenig gewonnen; nur eine mechanische, unkritische Betrachtungsweise kann bei dieser Thatsache, als bereits entscheidend, stehen bleiben. Es handelt sich vor allem um den Ursprung, die innere Beschaffenheit dieser Abweichungen, und in dieser Hinsicht hat sich uns eine nicht unbedeutende Anzahl derselben als solche erwiesen, welche zwar aus Versehen, aber eben aus dem Versehen und der Flüchtigkeit eines Abschreibers entsprungen sind. Homoioteleuta können z. B. wohl einen seine Citate abschreibenden, aber nicht einen aus dem Gedächtniss frei citirenden Schriftsteller zu Auslassungen veranlassen, wenn man nicht den Muth hat, zu behaupten, es könne Jemand (man denke Justin!) Schriftstellen seinem Gedächtniss ebenso mechanisch und mit so geringer Beachtung des Inhalts eingeprägt haben, dass äusserliche Zufälligkeiten, wie der Gleichklang oder die Wiederholung derselben Worte, auf ihn denselben Einfluss ausüben konnten, wie auf einen Abschreiber. So sehr nun namentlich solche Schreibfehler für die Abhängigkeit Justin's von einem schriftlichen Text zeugen, so könnte hier doch die Einwendung erhoben werden, dass diese offenbaren Schreibfehler erst durch seine Abschreiber entstanden sein mögen. Zwar stimmen die erhaltenen Handschriften in den meisten

Digitized by Google

dieser Fälle auffallend überein; aber diese Uebereinstimmung scheint desshalb von geringer Bedeutung zu sein, weil uns von dem Dialog und der Apologie nur zwei Handschriften erhalten sind, der Cod. Regius (450) zu Paris und der Claromontanus, und weil diese durch dieselbe Reihenfolge der Schriften, durch die gleichmässige Verstümmelung in ihrem Anfang, so wie durch ihre meist übereinstimmenden Lesarten, wie auch Otto urtheilt, zu der Vermuthung berechtigen, dass die eine aus der anderen abgeschrieben ist. Desshalb konnte uns auch die Uebereinstimmung der Handschrift nicht abhalten, an manchen Stellen eine Correktur des Textes durch die Abschreiber anzunehmen. Eben desshalb lässt es sich aber im Einzelnen gar nicht mehr durchgängig entscheiden, ob ein Schreibfehler von Justin selbst oder erst von seinen Abschreibern herrührt, wo nicht bei ihm selbst, namentlich im Zusammenhang, ein besonderer Grund für Herstellung der richtigen Lesart vorliegt. Wo ein solcher Grund fehlt, müssen wir dabei stehen bleiben, die überlieferte Lesart als justinisch anzusehen. Es giebt auch solche Schreibfehler, welche den Abschreibern zuzurechnen sind, wie Gen. 32, 24 (und vielleicht auch 32, 30). Im Allgemeinen aber strebten die Abschreiber bestimmt danach, die justinischen Citate dem text. rec. conform zu machen. Desshalb verwischten sie so viele Eigenthümlichkeiten des von ihm gebrauchten Textes, und es lässt sich demnach auch in dieser Hinsicht weit eher erwarten, dass sie Flüchtigkeitsfehler Justin's corrigirten, als dass sie dieselben noch beträchtlich vermehrten. Einige Schreibfehler hat Justin überdiess, wie bemerkt ist, aller Wahrscheinlichkeit nach bereits in seiner Handschrift vorgefunden, und auch dieses, dass er solche Zufälligkeiten aufnahm, spricht für seine Abhängigkeit von einem vorliegenden schriftlichen Texte.

Endlich 4) dürfen auch solche Abweichungen nicht übersehen werden, welche als willkürliche und absichtliche (nicht gedächtnissmässige) Aenderungen gelten müssen. Wir sehen hier noch von den bedeutenderen Aenderungen und Zusätzen ab, welche meistens so evident ihren christlichen Ursprung beurkunden. Hierher gehören Abglättungen in sprachlicher Hinsicht oder aus Rücksicht auf den Wohllaut [1]),

1) Ich bemerke hier Gen. 18, 1—3. die zweimalige Auslassung des αὐτῷ, Gen. 19, 17. σῴζε, σῶζε statt σῴζων σῶζε, Gen. 28, 14.

Digitized by Google

ferner Verdeutlichungen [1]), welche zum Theil in nicht unbedeutenden Textesänderungen bestehen. So machte Deut. 33, 15. in den Worten der LXX: *ἀπὸ κορυφῆς βουνῶν ἀενναών* das *ἀέννaος* Schwierigkeit, welches eigentlich immerfliessend, hier aber immerwährend bedeutet, und Justin glaubte sich daher, falls er die Textesänderung nicht bereits vorfand, berechtigt, *καὶ ποταμῶν* vor *ἀενν.* einzuschieben. Jes. 2, 6. bietet er *μαντειῶν καὶ κληδονισμῶν* statt des einfachen *κληδ.* dar; haben wir hier nicht wieder eine doppelte Uebersetzung, so erklärt sich die Einschaltung von *μαντειῶν* aus dem Streben, das ungebräuchlichere *κληδονισμῶν* zu verdeutlichen. So kann auch die schon erwähnte Einschaltung von *πηγή* Jes. 57, 11 entstanden sein [2]). Ferner zeigt sich auch in unbedeutenderen Abweichungen, welche wir sehr wohl auf Justin selbst zurückführen dürfen, derselbe Einfluss des christlichen Standpunkts, den wir im Grossen bereits kennen gelernt haben. So giebt Justin Ap. I. c. 38. p. 77

νότον statt des ungebräuchlicheren *Λίβα*, Jes. 40, 14. einmal *ἐγνώρισεν* statt *ἔδειξεν*, zur Vermeidung der Wiederholung desselben Wortes, Jes. 53, 5. Auslassung von *ἡμῶν*, zur Vermeidung einer dreimaligen Wiederholung, Jes. 57, 3. Einschaltung von *τέκνα* vor *πόρνης*, aus verfehltem Streben nach Ebenmaass der Glieder (s. Credner S. 226), Jes. 64, 2. *ἀπὸ πυρός* statt *ἀπὸ προσώπου πυρός*. Vielleicht darf man hieher auch Jes. 68, 8. *εἰ δὲ καὶ τέκοι* statt *ἢ καὶ ἐτέχθη* rechnen und Zach. 3, 2., worüber s. o. Verwandt ist wenigstens die Vertauschung synonymer Ausdrücke, wie Jes. 40, 15. *ὡς πτύελος* statt *ὡς οἰέλος*.

1) Hierher darf man die Einfügung eines Ausdrucks, wie *λέγοντες*, zur ausdrücklichen Bezeichnung einer direkten Rede, rechnen, wie bei Justin Ps. 2, 2. 22, 8. Das Gegenstück hierzu ist die Auslassung musikalischer Zeichen in den Psalmen, wie Ps. 82, 2. *διάψαλμα* fehlt, und die Auslassung des sich von selbst verstehenden *λέγει κύριος* Mich. 4, 6. In dem Citat von Gen. 21, 9. erhält Hagar nicht blos, wie im Hebräischen und in der griechischen Uebersetzung, das Prädikat *τῆς Αἰγυπτίας*, sondern *τῆς παιδίσκης τῆς Αἰγ.*, V. 10. wird *τῆς παιδίσκης* durch *ταύτης* näher bestimmt, wie *τὴν παιδ. ταύτην* vorhergieng. So ist auch Dial. c. 87. p. 314 das auch zu dem zweiten *ῥίζης* Jes. 11, 1. hinzugefügte *Ἰεσσαί* wohl nur aus Streben nach Verdeutlichung zu erklären.

2) Einen ähnlichen Ursprung hat wohl auch die Einschaltung von Jes. 8, 4. in Jes. 7, 16. (s. o.)

Digitized by Google

und Dial. c. 97. p. 324. Ps. 3, 6. ἀντελάβετό μου statt ἀντιλήψεταί μου. Diese Aenderung des Futurum in ein Präteritum hängt genau mit der Beziehung des Ausspruchs auf die Auferstehung Jesu (woher auch vielleicht ἀνέστην statt ἐξεγέρθην) zusammen. Dieses Ereigniss, welches für den Psalmisten noch in der Zukunft lag, ist jetzt bereits in die Vergangenheit zurückgetreten. Aehnlich könnte man auch über das Citat von Jes. 62, 11. Dial. c. 26. p. 243 urtheilen. Sollten hier nicht die Abweichungen ἀπέχων statt ἔχων (nämlich seinen Lohn) und τὸ ἔργον ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ statt πρὸ προσ. αὐτοῦ genau zusammenhängen, und eben wegen der Beziehung des Ausspruchs auf Christum dessen Lohn bereits als erhalten, sein Werk als nicht mehr vor ihm liegend, sondern bereits vollbracht darstellen sollen? Dergleichen Aenderungen konnten selbst bei der gläubigsten Verehrung des Textes der LXX vorgenommen werden, da man gerade bei dieser Ueberzeugung den Uebersetzern keine wirkliche oder angebliche Sinnlosigkeit zuschreiben durfte, und da ja eine Andeutung der bereits geschehenen Erfüllung der Weissagung eben von dem Glauben an ihre Wahrheit ausgieng. Eben desshalb liess man die Propheten zum Theil so reden, wie sie, nach jener Ueberzeugung, nach der Erscheinung Christi geredet haben würden. Die christlichen Verfälschungen und Einschaltungen sind wesentlich dieselbe Erscheinung, wenn gleich in grösserem Maasse.

4) Die gedächtnissmässige Anführungsweise.

Die Grenzen der gedächtnissmässigen Anführungsweise bei Justin sind somit immer enger gezogen, und da nach der gegebenen Auseinandersetzung gerade die bedeutendsten und irgend erheblichen Abweichungen theils anders erklärt werden müssen, theils geradezu auf einen eigenthümlichen Text führen, so könnten wir die Untersuchung schon jetzt mit dem Resultat schliessen, dass Justin in seinen alttestamentlichen Citaten vorwiegend von einem vorliegenden Text abhängig gewesen ist. Für die evangelischen Citate würde sich ohnehin, nach Analogie der alttestamentlichen, in weit höherem Grade ein eigenthümlicher Text ergeben. Es wird jedoch nicht überflüssig sein, auch hier näher positiv auf die Sache selbst einzugehen, und namentlich diejenigen Beispiele des Herrn Dr. Semisch, über welche nicht bereits geurtheilt ist, in Augenschein zu nehmen.

Digitized by Google

So fest die Abhängigkeit Justin's von einem nachgeschlagenen Text namentlich bei allen grösseren Citaten steht, so würde man doch von einer ganz falschen und unberechtigten Voraussetzung ausgehen, wenn man meinte, Justin habe eine getreue und wörtliche Anführung der Schriftstellen überhaupt nur beabsichtigt. Die Beziehung auf das A. T. ist bei Justin so vorherrschend, dass wir uns nicht wundern dürfen, wenn er auch wiederholt in Anspielungen und Andeutungen, in kurzen, das Wesentliche hervorhebenden Angaben auf dasselbe zurückweist. Gerade weil er so ganz in dem christlich ausgelegten A. T. lebt, so giebt er die alttestamentlichen Stellen nicht immer in ihrer starren Objektivität, er lässt sie auch flüssig in sein subjektives Räsonnement eindringen, und bewegt sich umgekehrt auch in seiner eigenen Auseinandersetzung in Aussprüchen und Sentenzen der Schrift. Hierin ist die freie, und wenn man will gedächtnissmässige Anführung bei ihm gegründet, welche nicht so aufgefasst werden darf, als habe Justin immer genau citiren wollen, und als sei er dessen ungeachtet durch sein Gedächtniss zu Abirrungen geführt. Die Annahme einer solchen Absicht ist in sehr vielen Fällen gar nicht berechtigt; Justin gab solche alttestamentliche Stellen meistens in der Fassung, in welcher sie in ihm lebendig waren, oder er streifte ihnen das ab, was sich zu speciell auf temporäre Verhältnisse bezog, um gerade das hervorzuheben, was eine bestimmte Beziehung zu seinem Zweck zu haben schien. Manche Stellen sind übrigens gar nicht als eigentliche Citate, sondern nur als Anspielungen, Reminiscenzen u. dgl. anzusehen.

So giebt denn Justin allerdings manche Stellen nur dem Sinne nach in einer subjektiv gefärbten Form. Ich übergehe hier diejenigen Veränderungen, welche sich nur auf die Form erstrecken, etwa die direkte Rede in die indirekte umsetzen, oder wenigstens keine wesentliche, materielle Aenderung darbieten [1]). Weiter entfernen sich schon von dem Schrifttext solche Citate, welche eben das Specielle, Individuelle, Temporäre einer Schriftstelle aufgeben, um eine allgemeinere Sentenz zu gewinnen. Das treffendste Beispiel möchte hier das sein, welches Semisch S. 249 als einen schlagenden Beweis der verkür-

1) Ein solches Beispiel ist z. B. Dial. c. 22. p. 239 das Citat von Jer. 7, 21. 22.

Digitized by Google

zenden, den Hauptinhalt des Textes in wenige, oft frei gewählte Worte concentrirenden Geistesthätigkeit der Erinnerung hervorhebt. Es ist das Citat von Ezech. 3, 17—19. (vgl. 33, 7—9.) im Dialog c. 82. p. 308), welches eigentlich nur den Anfang des Ausspruchs erkenntlich wiedergiebt: *διεμαρτύρατο ὁ θεὸς εἰπών, ὅτι Σκοπὸν τέθεικά* (LXX *δέδωκα*) *σε τῷ οἴκῳ Ἰούδα* (LXX *Ἰσραήλ*), und dann frei fortfährt: *ἐὰν ἁμάρτῃ ὁ ἁμαρτωλὸς καὶ μὴ διαμαρτύρῃ αὐτῷ, αὐτὸς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ ἀπολεῖται, παρά σου δὲ τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐκζητήσω· ἐὰν δὲ διαμαρτύρῃ αὐτῷ, ἀθῶος ἔσῃ.* Hier ist ausser dem Satz *παρά σου δὲ τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐκζητήσω* der Text des Ezechiel kaum wiederzuerkennen. Justin hat nämlich das, was zu speciell den dem Propheten Ezechiel gegebenen Auftrag betrifft, abgestreift, um aus ihm eine allgemeinere, seine eigene Polemik gegen Juden und Häretiker begründende Sentenz zu gewinnen; er überhebt sich also eigentlich nur des umständlicheren Verfahrens, die Stelle erst wörtlich anzuführen, und dann in der Anwendung jene allgemeine Sentenz aus ihr abzuleiten. Er lässt gleichsam das Citat selbst in seiner Anwendung aufgehen. Diese Verallgemeinerung, dieses Aufgeben zu specieller Züge und Bestimmungen, die zu dem Zweck der Anführung nicht recht passten, ist bei vielen Citaten bemerklich. Die ganze freiere Anführungsweise hat überhaupt diesen doppelten Zug, den Inhalt des Schrifttextes entweder zu verallgemeinern, bis zu blossen Anklängen und Reminiscenzen, oder umgekehrt zu specialisiren und zu individualisiren, bis zu wirklichen Abweichungen, welche als Versehen gelten müssen. Sehr erklärlich ist eine solche freiere, nur das Wesentliche beachtende Wiedergabe der Schriftstellen da, wo schon eine genauere und ausführliche Anführung in derselben Schrift vorangegangen ist. In diesem Falle hatte Justin ja um so weniger Veranlassung, noch einmal in seiner Handschrift nachzuschlagen, und es ist demnach gar nicht befremdend, wenn er hier den Text so wiedergiebt, wie er ihm präsent ist. Es gehört hierher namentlich eine von Semisch (S. 242 f.) sehr nachdrücklich hervorgehobene Stelle. Justin hat Ap. I. c. 45. p. 82. Ps. 110, 1—3. mit der einzigen Abweichung V. 2. *Ἱερουσαλήμ* für *Σιών* angeführt, im Dialog c. 32. pag. 250 nun gar den ganzen Psalm fast ganz wörtlich (hier *Σιών*), nur mit einer kleinen Auslassung V. 6., angeführt. Wie dürfen wir uns nun darüber wundern, dass er c. 83. p. 309. V. 1—4.

Digitized by Google

schon etwas freier citirt, sich jetzt seinem Gedächtniss überlässt, und daher in den Fehler verfällt, V. 2. *ῥάβδον δυνάμεως ἐξαποστελεῖ σοι κύριος ἐπὶ Ἰερουσαλήμ* statt *ἐκ Σιών* anzugeben, welche Lesart er denn auch in der Anwendung (*ἐπὶ Ἰερυσ.*) zweimal voraussetzt [1])? Man muss ferner auch darauf achten, ob an Schriftaussprüche sich anschliessende Stellen Justin's wirklich als eigentliche Citate oder vielmehr als eigene, in Schriftworten sich bewegende Reden Justin's zu betrachten sind. Bei einem so häufigen und nachdrucksvollen Gebrauch der Schrift muss man ja von vorn herein erwarten, dass Justin auch ähnlich, wie etwa unsere Kanzelredner, durch schriftmässige Gedanken und Ausdrücke seiner Rede Gewicht geben will. Solche Reden finden wir nun aber wirklich bei Justin, und die unten angeführte Stelle ist desshalb so beachtenswerth, weil hier Justin's schriftmässiges Räsonnement erst zuletzt in ein wirkliches Citat ausläuft [2]). Es ist nun gerade der umgekehrte Fall, wenn sich Ap. I.

1) Justin würde hier also wirklich gedächtnissmässig einen abweichenden Text gebildet und dann in der Anwendung vorausgesetzt haben, so dass diese Stelle die Ansicht von Semisch über Jes. 5, 25. bestätigen würde (s. o.). Oder man müsste auch hier eine eigenthümliche Texteslesart annehmen, welche an anderen Stellen durch die Abschreiber corrigirt sei. Allein jene Abweichung finden wir in einer umfassenderen und wesentlich treuen Anführung (Dial. c. 133); hier beurkundet Justin auch sonst grosse Freiheit (V. 2. *κατακυριεύσει* statt *κατεκυρίευε*). Nach Semisch würde Justin auch V. 3. zwei Sätze in einander verschlungen haben, wie schon früher c. 63. pag. 286. Diese Meinung beruht aber auf Nicht-Beachtung der Thatsache, dass Justin auch hier eine andere Satzverbindung voraussetzt. Er zieht nämlich die Worte *ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σε* noch zu dem folgenden Satze: *ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε.* Die vorhergehenden Worte *μετὰ σοῦ — δυνάμεως σε* sind hier einfach ausgelassen.

2) Die schriftmässige Anrede Justin's an die Juden Dial. c. 24. p. 242 lautet: *Ἄλλη διαθήκη τανῦν, καὶ ἄλλος ἐξῆλθεν ἐκ Σιὼν νόμος* (vgl. Jes. 2, 3. Mich. 4, 2.). *Ἰησοῦς Χριστὸς πάντας τοὺς βουλομένους περιτέμνει, ὥσπερ ἄνωθεν* (Jes. 5, 2.) *ἐκηρύσσετο, πετρίναις μαχαίραις, ἵνα γένηται ἔθνος δίκαιον, λαὸς φυλάσσων πίστιν, ἀντιλαμβανόμενος ἀληθείας καὶ φυλάσσων εἰρήνην* (Jes. 26, 2 f.). *δεῦτε σὺν ἐμοὶ πάντες οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν, οἱ θέλοντες τὰ ἀγαθὰ Ἰερουσαλὴμ ἰδεῖν* (Ps. 128, 1. 5.), *δεῦτε, πορευθῶ-*

Digitized by Google

c. 52. p. 87 an ein eigentliches Citat aus Zach. 2, 6. eine ähnliche, in Schriftaussprüchen sich bewegende Rede schliesst (vgl. Zach. 12, 10—12. Joel 2, 12. Jes. 63, 17. 64, 11.), eine Stelle, auf welche Semisch das grösseste Gewicht legt (S. 257 f.) [1]). So leitet uns diese Erscheinung denn zur eigentlichen Textesmischung über. Am wenigsten kann das Zusammenziehen und Durcheinanderwerfen nahe stehender Sätze desselben Abschnitts in derselben Schrift befremden. Hierher gehören die von Semisch S. 254 angeführten Fälle, wenn Justin Dial. c. 21. pag. 238 in den Anfang eines längeren Citats aus Ezech. 20, 19 f. der 18te Vers dieses Kapitels hineingezogen, wenn Ap. I. c. 63. pag. 95 sq. Ex. 3, 2. 6. 10. 14 f. zusammengezogen wird. Hierher darf man auch den von Semisch S. 317 angeführten Fall rechnen, dass Justin seinem längeren (und treuen) Citat von Jes. 52, 13—53, 12. in der Apologie c. 50., p. 85 f. in freierer Anführung Jes. 53, 12. voranstellt. Nach Semisch thut er dieses, weil dieser Vers eben das in prägnanter Kürze aussprach, was Grundgedanke

---

μεν τῷ φωτὶ κυρίῳ· ἀνῆκε γὰρ τὸν λαὸν αὐτοῦ, τὸν οἶκον Ἰακώβ (Jes. 2, 5 f.). δεῦτε, πάντα τὰ ἔθνη, συναχθῶμεν εἰς Ἱερουσαλὴμ τὴν μηκέτι πολεμουμένην διὰ τὰς ἀνομίας τῶν λαῶν (vergl. Jer. 3, 17. c. 15. 24.)· ἐμφανὴς γὰρ ἐγενήθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσι, βοᾷ διὰ Ἡσαΐου (65, 1—3.) κτλ. Als ähnliche freie, sich nur in Schriftausdrücken bewegende Reden sind Dial. c. 27. p. 244 (vergl. Ps. 96, 37. Jes. 57, 5 f. 1, 23 f. V. 15 f.) c. 92 zu Ende, p. 320. (vgl. Deut. 32, 4. Ps. 25, 10 f. 92, 15 f.), ferner c. 123 p. 352., wo mit der schon an sich allgemeinen Formel (ἑκάστοτε λέγοντος αὐτοῦ) verwandte Sprüche über den Unglauben und die Verstocktheit der Juden angeführt werden. Auch diese Stelle läuft in ein bestimmteres Citat, die schon besprochene Stelle Jes. 19, 24 f. aus. Man kann auch Dial. c. 131. p. 362 vergleichen.

1) In dieselbe Kategorie ist vielleicht auch ein Citat des Dialogs c. 114. p. 342., als Ausspruch des Jeremias, zu stellen, welches an Jer. 2, 13. ohne Unterscheidung Jes. 16, 1. Jer. 3, 8. anreiht. Wenigstens sind die beiden letzten Stellen nur kurz und andeutungsweise angeschlossen. Credner macht übrigens S. 246 auf eine ähnliche Combination (Jer. 2, 12 f. und Jes. 16, 1.) im Brief des Barnabas c. 11 aufmerksam. Da aber doch nur eine geringe Uebereinstimmung stattfindet, so kann Semisch S. 262 diese Berührung für zufällig erklären.

Digitized by Google

des ganzen Citats war, nämlich den Versöhnungstod des Gerechten. Fast möchte man glauben, er habe anfangs nur diesen Vers anführen wollen, sodann sich aber entschlossen, den ganzen Abschnitt vollständig und genauer abzuschreiben. Schon etwas weiter entfernte Textmischungen sind Dial. c. 60. pag. 283 die Verschmelzung von Gen. 31, 13. und 35, 1. 7. und Ap. I. c. 35. p. 76 die Anfügung von Jes. 58, 2. an Jes. 65, 2. Dagegen ist es sehr zweifelhaft, ob das Citat von Jes. 57, 2. und 53, 9. im Dialog c. 79. p. 324 hierher gehört [1]). Von denjenigen Textmischungen, welche nach Semisch aus ganz verschiedenen Schriften des A. T. gebildet sein sollen, bleibt uns, nachdem sich die bedeutendsten bereits als freiere, schriftmässige Reden Justin's, die sich an ein Citat schliessen, erwiesen haben, noch eines in der Apologie c. 32. p. 74 übrig, welches mit Jes. 11, 1. 10. den Ausspruch Num. 24, 17. verschmilzt. Nach Bindemann's Vorgang (a. a. O. S. 260) legt auch Semisch S. 260 auf diese Stelle besonderes Gewicht. Es ist nur zu bedauern, dass beide Gelehrten den Umstand übersehen haben, dass Justin **selbst** in der Einleitungsformel den Ausspruch als einen gemischten bezeichnet. *Καὶ Ἡσαΐας καὶ ἄλλος προφήτης, τὰ αὐτὰ δι' ἄλλων ῥήσεων προφητεύων ὕτως εἶπεν· Ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακὼβ καὶ ἄνθος ἀναβήσεται ἀπὸ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί, καὶ ἐπὶ τὸν βραχίονα αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.* Ich sehe nicht ab, wie man hier, mit Uebersehung des *καὶ*, übersetzen darf: *atque Jesajas alius propheta* [2]).

---

1) *Αὐτὸς Ἡσαΐας ἔφη· Ἡ ταφὴ αὐτοῦ ἦρται ἐκ τοῦ μέσου, καὶ· Δώσω τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ.* Wie Otto interpungirt hat, ist das *καὶ*, welches beide Aussprüche verbindet, nicht Textbestandtheil. Dagegen beruft sich Semisch S. 257 zwar auf die Undenkbarkeit, dass Justin den zweiten Ausspruch rein für sich als Beweis für die Auferstehung Christi habe geltend machen wollen. Allein diese Unmöglichkeit darf nicht zugestanden werden, weil der Ausspruch für sich immer wenigstens eine göttliche Verherrlichung des Todes lehrt.

2) Es ist auch ganz natürlich, dass zuweilen sachlich verwandte Stellen in ein Citat nur hineinklingen, wie Ap. I. c. 47. p. 84. Jer. 50, 3. in Jes. 1, 7., vergl. Semisch S. 261. Hierher gehört auch der Fall, dass Justin Dial. c. 85. pag. 312 bei Anführung von Jes. 66, 6. durch eine Reminiscenz von Ps. 93, 2. verleitet, *τοῖς ὑπερηφάνοις* statt *τ. ἀντικειμένοις* setzt. Darin, dass Ap. I.

Digitized by Google

Man macht von der Hypothese der gedächtnissmässigen Aufzeichnung den doppelten Gebrauch, dass man aus ihr sowohl einerseits die Nicht-Uebereinstimmung Justin's mit sich selbst in seinen Citaten, wie andererseits gerade die befestigte, sich gleich bleibende Abweichung von dem Schrifttext ableitet. In ersterer Hinsicht sieht es Semisch S. 240 als eine entscheidende Thatsache an, „dass durch alle Theile des Dialogs wie der Apologien und in den zahlreichsten Beispielen dieselben Aussprüche des A. T. bei gelegentlicher Wiederholung höchst verschieden angeführt sind," und zwar selbst in einer und derselben Schrift. Allein Semisch hat hierfür nur deshalb so viele Beispiele aufzählen können, weil er auch hier, wie bei den evangelischen Anführungen, den in den Citaten selbst dargelegten Unterschied einer wörtlicheren, genaueren und einer freieren Anführung unbeachtet gelassen hat [1]). Vielleicht das bezeichnendste Beispiel soll Jes. 65, 2. sein, welche Stelle Dial. c. 24. p. 242 (V. 1—3) fast buchstäblich, aber an fünf anderen Stellen mit den mannigfachsten Modifikationen citirt werde. Es ist richtig, dass diese Stelle (V. 1—3.) schon weniger genau Ap. I. c. 49. p. 84 angeführt wird,

---

c. 38. pag. 77 in einer Gruppe von sonst durch καὶ πάλιν sorgfältig auseinandergehaltenen Stellen an Ps. 22, 19. 17. ohne solche Trennung Psalm 3, 6. geschlossen wird (siehe Semisch S. 264), darf man doch wohl nur eine unbedeutende, überdiess sehr vereinzelte Nachlässigkeit sehen. Nicht viel mehr Bedeutung kömmt auch dem zweiten Beispiele Ap. I. c. 37. pag. 77 zu, wo Justin zuerst Jes. 1, 3 f. ganz treu, Jes. 66, 1. ziemlich treu citirt, dann Bestandtheile aus Jes. 1, 11—15. ohne Ordnung anführt, und denselben als Gegensatz Jes. 58, 6. 7. ohne Bezeichnung eines neuen Ausspruches anfügt. Dass sich auch, zumal in der Apologie, kleine Ausnahmen von der sonst so allgemeinen Genauigkeit finden, lässt sich ja gar nicht anders erwarten.

1) Hierauf haben wir schon die Abweichung der beiden Citate von Jes. 55, 3 f. zurückgeführt. Auch Jes. 42, 6—7. ist in den vollständigeren Citaten Dial. c. 26. p. 243 und c. 65. p. 290 ganz gleichlautend, und c. 122. p. 331 weicht nur durch τῇ δικαιοσύνῃ statt ἐν δικ. und θήσω statt ἔδωκα V. 6. ab. So wird Ps. 24, 7 f. genau Dial. c. 36. pag. 255 und ziemlich genau c. 85. pag. 310., dagegen frei und verkürzt Ap. I. c. 51. pag. 86 citirt. Auch über Jes. 53, 12. ist eben erst das Nöthige bemerkt.

Digitized by Google

und dass sich sonst mehrere kürzere und freiere Anführungen auf sie beziehen [1]). Allerdings finden zwischen beiden Anführungen einige Abweichungen statt; aber welcher Art! ζητῆσιν und ἐπερωτῶσιν (V. 1.) sind im Dialog umgestellt, aus ἔθνει ist hier, vielleicht in universalistischer Tendenz, ἔθνεσιν geworden; das ἔθνη in der Apologie ist ein blosser Schreibfehler statt ἔθνει und dergl. Nur im Dialog steht das sonst fehlende ὅλην τὴν ἡμέραν; es ist leicht erklärlich, dass Justin diese Worte ausliess, weil sie auf Christum nicht gut passten und die Allgemeinheit des Ausspruches störten. Wir haben also auch hier nur den Unterschied einer treueren und einer freieren, mehr das Wesentliche hervorhebenden Anführung [2]). Bei anderen Stellen erklärt sich die Differenz auch aus der Annahme einer Ueberarbeitung des einen Citats durch die Abschreiber, wie die von Semisch ebenfalls angeführte Abweichung Ps. 96., welche oben ausführlich erörtert ist. Es wechseln bei Justin allerdings auch zuweilen synonyme Ausdrücke, wie Mal. 1, 11. Dial. c. 28. p. 246 ὅτι

---

1) So V. 1. Dial. c. 119. p. 347., wo θεός nach ἰδού zur Verdeutlichung, ἐπεκαλέσαντο statt ἐκάλεσαν. Auf V. 2 bezieht sich Ap. I. c. 35. p. 76., wo ἐπὶ τὲς πορευομένες statt τοῖς πορευομένοις, und wo Jes. 58, 2. angeschlossen wird. Abgesehen von diesem Anhang ist c. 38. p. 77 fast gleichlautend. Dial. c. 97. p. 324 steht wieder τοῖς πορ., Dial. c. 111. pag. 341 ist die Anführung so kurz, dass sie nicht einmal so weit reicht. Will man diese Abweichungen Justin's (durchgängig fehlt ὅλην τὴν ἡμέραν) hervorheben, so bedenke man auch, dass die so kurzen Citate ihrer Beschaffenheit nach gar nicht denselben Anspruch auf Wörtlichkeit machen können, wie die oben angegebenen.

2) Semisch führt auch hier Gen. 35, 7. an, welche Stelle Dial. c. 58. p. 281 treuer, dann aber c. 60. p. 283 mit der schon angegebenen geringen Einmischung von Gen. 31, 13. erscheint. In der Anführung von Dan. 7, 13. stellt sich doch Ap. I. c. 51. p. 86 schon durch den von Semisch selbst hervorgehobenen Irrthum in der Angabe des Verfassers, im Unterschied von der vollständigen Anführung Dial. c. 31. p. 248, so augenscheinlich als ein freies, gedächtnissmässiges Citat dar, dass man beide Stellen eigentlich gar nicht vergleichen darf. Jes. 64, 10—12. beruht der wesentliche Unterschied der beiden bedeutenden Anführungen, wie wir sahen, nur auf einer eigenthümlichen Satzverbindung.

Digitized by Google

τιμᾶται τὸ ὄνομά μου für *ὅτι μέγα τὸ ὄν. μου* (Dial. c. 41. p. 260); und dieses sind noch die bedeutendsten wirklichen Abweichungen, welche sich nachweisen lassen. Andererseits lässt sich allerdings, wenn man hier nicht ein Spiel des Zufalls annehmen will, auch eine gewisse Befestigung der gedächtnissmässigen Wiedergabe einiger Schriftstellen nicht verkennen. Wir können als Belege hierfür zwar nicht mit Semisch S. 333 f. Jes. 7, 16. (8, 4.), Ezech. 14, 20. gelten lassen (s. o.); wohl aber tritt uns z. B. von der Stelle Gen. 49, 11. eine bis auf eine kleine Umstellung gleiche Zusammenziehung (*δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτῦ, πλύνων ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν στολὴν αὐτῦ*) an zwei Orten der Apologie, c. 32. p. 73 und c. 54. p. 89 entgegen. Sehr unbedeutend ist dagegen die zweite von Semisch angeführte Stelle, Jes. 1, 9., wo Justin gleichfalls zwei mal (Ap. I. c. 53. p. 88. Dial. c. 140. p. 369) eine kleine Verkürzung, *ὡς Σόδομα ἂν καὶ Γομόῤῥα ἐγενήθημεν* statt *ὡς Σόδ. ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γομ. ἂν ὡμοιώθημεν* darbietet. Dagegen ist es allerdings beachtenswerth, dass wir Ap. I. c. 37. p. 77 und Dial. c. 22. p. 240 eine fast durchaus gleichlautende Umstellung und Zusammenziehung finden: *ποῖόν μοι οἶκον οἰκοδομήσετε; λέγει κύριος, ὁ οὐρανός μοι θρόνος καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου* [1]).

So giebt es denn auch in Justin's Citaten kleine Versehen, wie wenn er Ap. I. c. 62. p. 95 dem Moses aus dem feurigen Dornbusch das Gebot zukommen lässt, seine Schuhe auszuziehen und hinzutreten (*προσελθὼν ἄκουσον*), während nach Ex. 3, 5. der Engel sagt: *μὴ ἐγγίσῃς ὧδε*. Man darf diese Abweichung eigentlich nicht mit Semisch S. 252 als eine Verkehrung der alttestamentlichen Erzählung in ihr gerades Gegentheil ansehen, da ja Justin den Moses nur so weit hinzutreten lässt, als zum deutlichen Vernehmen nothwendig ist. Ferner hat Justin das Versehen begangen, das Gebot Deut. 30, 15. 19. als dem Adam gegeben darzustellen [2]). Es mag

1) Dieselbe Umstellung finden wir übrigens auch bei Clemens Al. Str. V. c. 11., wie Semisch, Justin der Märt. I. S. 93., meint, durch Einfluss der Lektüre der justinischen Schriften.

2) Ap. I. c. 44. p. 81.: *ἐδίδαξε ἡμᾶς ταῦτα τὸ ἅγιον προφητικὸν πνεῦμα διὰ Μωσέως φῆσαν, τῷ πρώτῳ πλασθέντι ἀνθρώπῳ εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἅτως· Ἰδέ, πρὸ προσώπου σε τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν· ἔκλεξαι τὸ ἀγαθόν.*

Digitized by Google

zu diesem Versehen die Aehnlichkeit der Anrede an Kain Gen. 4, 7. beigetragen haben. Es ist nur eine Verwirrung, wenn Justin Dial. c. 49. p. 269 in die Mittheilung des Geistes in Moses an Josua (Num. 27, 18. Deut. 34, 9.) die Worte bei der ähnlichen Geistesmittheilung an die 70 Aeltesten (Num. 11, 17.) hineinspielen lässt. „Selbstgeschaffene Thatsachen" dieser Art wird man sich schon gefallen lassen müssen, und ähnlich werden auch wohl die Analogien für „neugebildete Lehrsprüche" beschaffen sein, welche sich aus den alttestamentlichen Citaten ergeben. So soll Dial. c. 138. p. 367 ein Beispiel einer solchen Individualisation geben, dass das A. T. beim ersten Anblick gar nichts Entsprechendes zu bieten scheine. *Ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ λέλεκται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πρὸς τὴν Ἱερουσαλήμ, ὅτι ἐπὶ τῇ κατακλυσμῷ Νῶε ἔσωσά σε.* Die Entstehung dieses Citats, sagt Semisch S. 253, möchte nur mit Mühe aus der freien Umbildung von Jes. 54, 8. 9. zu erklären sein. Allein, trotz der freien Gestaltung, wird uns die Bildung dieses Citats doch ziemlich begreiflich, wenn wir uns erinnern, dass Justin's Handschrift keine Satzabtheilung hatte. So konnte Justin den Schluss von V. 8.: *εἶπεν ὁ ῥυσάμενός σε κύριος* mit dem Anfang des folgenden Verses und Satzes: *ἀπὸ τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπὶ Νῶε (τοῦτό μοι ἐστι)* zu einem Satze verbinden, und aus dieser Verbindung mag das mit *ῥυσάμ.* gleichbedeutende *ἔσωσα* entstanden sein. Von grosser Bedeutung scheint endlich die von Semisch S. 251 mit gehörigem Nachdruck hervorgegangene Anführung Ap. I. c. 48. p. 84 von Jes. 35, 5 f. zu sein, weil in dieselbe sogar eine evangelische Stelle (Matth. 11, 5.) eingemischt ist[1]). Bei Gelegenheit dieser Stelle ruft Semisch triumphirend aus: „in welchem Lichte erscheint doch solchen Thatsachen gegenüber die Eilfertigkeit, mit welcher von der Kritik aus dem Vorkommen einzelner unkanonischen Geschichts- oder Lehrelemente in den Denkwürdigkeiten sofort auf Nicht-Identität mit den Evangelien der Kirche geschlossen worden ist?" Auch wenn man nicht von dem sonst durch so Vieles gegebenen Rechte Gebrauch macht, in diesem so auffallen-

1) *Ἀκέσατε τῶν λελεγμένων· ἔστι δὲ ταῦτα· Τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ἀλεῖται χωλὸς ὡς ἔλαφος καὶ τρανὴ ἔσται γλῶσσα μογιλάλων. τυφλοὶ ἀναβλέψασι καὶ λεπροὶ καθαρισθήσονται καὶ νεκροὶ ἀναστήσονται καὶ περιπατήσασιν. ὅτι τε ταῦτα ἐποίησεν κτλ.*

Digitized by Google

den Zusatz ein Werk der Abschreiber zu vermuthen, welche durch Aufnahme evangelischer Bestandtheile die Erfüllung der Weissagung durch Christus recht nahe legen wollten, so kann man doch mit Recht fragen, ob Justin diesen immer nicht ganz mit Matthäus stimmenden Zusatz vielleicht in seinem Texte vorfand, worauf die Antwort erst durch die Untersuchung über die gemeinsame Quelle der alttestamentlichen Citate bei Matthäus und Justin gegeben werden kann.

Fassen wir das Resultat aus den bisherigen Erörterungen zusammen, so werden wir, so Vieles bei der dunkeln Geschichte des Textes der LXX im Einzelnen unentschieden bleiben muss, auch ferner an der Annahme festhalten dürfen, dass Justin's Citate aus dem A. T., namentlich alle vollständigeren Anführungen, vorwiegend eine unmittelbare Abhängigkeit von einem schriftlichen Text beurkunden, durch welche Abweichungen und Flüchtigkeiten keineswegs ausgeschlossen sind. Nöthigten uns schon die alttestamentlichen Citate in vielen Fällen zu der Annahme eines eigenthümlichen Textes, so wird diese Annahme in ungleich höherem Grade und in viel weiterer Ausdehnung durch die evangelischen Citate erfordert. Wie es Niemanden eingefallen ist, alle evangelischen Citate für wörtlich zu erklären, allen Antheil der freien, gedächtnissmässigen Anführung von ihnen auszuschliessen, so lässt sich in den alttestamentlichen Citaten, namentlich in den kürzeren, allerdings auch eine solche Anführungsweise nachweisen. Allein auf die Analogie der alttestamentlichen Citate darf man sich nicht berufen, wenn man mittelst der gedächtnissmässigen Anführungsweise unternimmt, alle evangelischen Citate auf kanonische Quellen zurückzuführen. Wie dürftig sind die Analogien, welche man aus den alttestamentlichen Citaten für die „neugebildeten Lehrsprüche" und die „selbstgeschaffenen Thatsachen" in den evangelischen Notizen und Citaten auftreiben kann! Wenn selbst DE WETTE unter diesen nur drei bezeichnen konnte, die ganz, und drei, die bis auf ein Wort mit den kanonischen Evangelien übereinstimmen, so stellt sich die gedächtnissmässige Ableitung ihrer Eigenthümlichkeiten in das grösseste Missverhältniss zu der Beschaffenheit der alttestamentlichen Citate [1]). Es ist richtig, dass man im Einzel-

1) Es ist auch im Einzelnen jene Erklärung oft unmöglich. So sagt Justin Dial. c. 122. p. 350.: ἐμαρτύρει ὁ Χριστός· Νῦν δὲ

nen bei den evangelischen Citaten oft schwanken muss, ob sie aus einem eigenthümlichen Text oder aus freier Bildung entstanden sind. So kann Semisch S. 258 bei Gelegenheit der besprochenen angeblichen Mischstelle Ap. I. c. 52. pag. 87 sagen: „Man setze den Fall, es gäbe alttestamentliche Apokryphen, etwa in demselben Verwandtschaftsverhältniss zu den prophetischen Büchern des A. Test.'s, wie manche der neutestamentlichen zu den kanonischen Evangelien; man nehme ferner an, die Parallele dieser Apokryphen träfe eben auch jene Abschnitte aus den Prophetien des Zacharias, Joel, Jesajas: mit welchem Jubelgeschrei würde die Kritik auf dieses Durcheinander des Textes hinweisen, zum Zeugniss, dass ein so dramatisch künstlerisch in einander verschlungenes Ganzes unmöglich aus verschiedenen Schriftstellen der kanonischen Propheten durch das blosse Geistesspiel der Erinnerung frei gebildet, dass es nur wörtlich aus einem Apokryphum entlehnt sein könne!" So kann man sagen; es lässt sich aber ebenso behaupten, dass solche zweifelhaften Fälle vorkommen müssen, wo überhaupt eine gedächtnissmässige Anführungsweise stattfindet. Kann doch nur eine solche Untersuchung durch diese Argumentation irre gemacht werden, welche ohne eine Totalanschauung nur am Einzelnen haftet, und unkritisch die sonst sehr merklichen Kennzeichen der von einem schriftlichen Text abhängigen und der freien, gedächtnissmässigen Citation unbeachtet lässt.

διπλότερον υἱοὶ γεέννης, ὡς αὐτὸς εἶπε, γίνεσθε. Wie lässt es sich denken, dass ein Matth. 23, 15. aus dem Gedächtniss citirender Schriftsteller dem Ausspruch (ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης διπλότερον ὑμῶν) diese so ungefügige Form, als Gegensatz eines nicht mitgetheilten Satzes, geben konnte! Wie kann das Gedächtniss einen Ausspruch, anstatt abzuglätten, vielmehr recht unbequem und ungefügig gemacht haben!

(Schluss folgt.)

Digitized by Google

III.

Ueber griechische und christliche Ethik.

Mit Rücksicht auf die Abhandlung von Roth: Die Berechtigung der Sinnlichkeit nach Aristoteles. Theol. Stud. u. Krit. 1850. 2, 265 ff.

Von

E. Zeller.

Eine beiläufige Aeusserung von Strauss [1]) hat Herrn Rektor Roth in Stuttgart veranlasst, in der oben genannten Abhandlung eine Frage zu berühren, die uns weiterer Besprechung werth und bedürftig zu sein scheint. Ist auch der Unterzeichnete nicht im Fall, diese Frage hier erschöpfend zu behandeln, so hofft er doch für ihre richtige Auffassung Einiges beizubringen, und wenigstens den Fragepunkt selbst genauer, als diess seinem Vorgänger gelungen ist, zu bestimmen.

„Den Zwiespalt von Geist und Sinnlichkeit, hatte Strauss gesagt, kann das Christenthum nicht heilen, weil es ihn nicht bei der Wurzel angreift. Eigentlich möchte es die Sinnlichkeit ausrotten, da es diess nicht kann, so drückt es ein Auge zu, und lässt sie unter der Hand gewähren, sofern sie nur in gewissen Schranken bleibt. Aber das ist auch Alles; vom Anerkennen und positiv bildenden Eingehen auf dieselbe ist nicht die Rede. Der Christ ist im besten Falle nur ein auf einem gezähmten Thiere reitender Engel, kein Mensch aus Einem Guss. . . Die natürliche Grundlage des menschlichen Wesens nicht zu unterdrücken, sondern aus sich selbst heraus zu humanisiren, das haben nur die Griechen verstanden.“ Hiemit, glaubt Roth, werde den Griechen mit Unrecht ein Verdienst zugetheilt, welches Strauss mit noch grösserem Unrecht dem Christenthum abspreche. Denn weder jene streben darnach, die Sinnlichkeit aus sich selbst heraus zu humanisiren, noch dieses darnach, sie auszurotten. Dass

1) Schubarts Leben II, 468.

Digitized by Google

dem wirklich so sei, wird durch einen ziemlich weitläufigen Ueberblick über die Aristotelische und einige kürzere Bemerkungen über die neutestamentliche Ethik dargethan. Wir erlauben uns, die Bündigkeit dieser Beweisführung einer kurzen Prüfung zu unterwerfen.

Versuchen wir erst den Streitpunkt festzustellen. Was heisst: die natürliche Grundlage des menschlichen Wesens aus sich selbst heraus humanisiren? Diese Frage scheint sich der Verfasser der angeführten Abhandlung nicht ganz klar gemacht zu haben. „Nun fragt es sich," lesen wir S. 280, „haben die Griechen die natürliche Grundlage des menschlichen Wesens, d. i. die Sinnlichkeit, aus sich selbst heraus humanisirt? Diess konnte doch wohl nur dadurch geschehen, dass sie die Sinnlichkeit pflegten und ausbildeten, so dass ihnen derjenige der wahre und vollkommene Mensch war, dessen Sinnlichkeit am Meisten gepflegt und ausgebildet erschien." „Bei der Humanisirung der Sinnlichkeit aus sich selbst heraus müsste das Angenehme das erste oder einzige Agens sein." Und dass wir über den Sinn dieser Aeusserung nicht im Zweifel bleiben, schliesst die Abhandlung S. 287 mit folgender Diatribe: „Das Auftreten für die Rechte der Sinnlichkeit ist Eines und dasselbe mit dem Bestreben, dem Menschen das wieder zu entziehen, was ihm das Christenthum gebracht hat, die Grundlage der Religion, Glauben an Gott und Unsterblichkeit. Denn beide sind erst durch das Christenthum integrirende Theile des menschlichen Denkens und Empfindens geworden. Bewegten sich nun solche Gedanken auf wissenschaftlichem Gebiete, so wäre es Unrecht, sie zu tadeln. Die Bemühung um Wahrheit ist überall achtungswerth. Aber bei Werken, welche für die Lesewelt bestimmt sind [?sind denn wissenschaftliche Werke nicht für die Lesewelt bestimmt?], muss man den Gelehrten, der solcherlei Dinge predigt, gewiss fragen, was er damit bezwecke, ob er glaube, dass irgend eine Förderung der Sinnesweise der frivolen Welt je achtungswerth oder verdienstlich sein könne. Nicht blos Sitte und Ordnung in der Welt, sondern auch unsere ganze Kultur beruht auf dem Bestande des Christenthums. Die Sinnlichkeit über den ihr vom Christenthum angewiesenen Bereich erheben, heisst die Barbarei als den natürlichen Zustand der Menschheit ausrufen." Der Hr. Verf. meint also, die Sinnlichkeit aus sich selbst heraus humanisiren, heisse so viel als: die Sinnlichkeit für sich, getrennt vom Geist, pflegen und ausbilden,

Digitized by Google

er meint, wer die Sinnlichkeit nicht ausgerottet, sondern durch positiv bildendes Eingehen auf sie mit dem Geiste versöhnt wünscht, der wolle „die Sinnesweise der frivolen Welt fördern," „die Barbarei als den natürlichen Zustand der Menschheit ausrufen," „dem Menschen die Grundlage der Religion entziehen" u. s. w. Man staunt billig, solche Dinge aus dem Munde eines Mannes zu vernehmen, für dessen Fähigkeiten und wissenschaftliche Bildung schon seine Stellung an der Spitze der bedeutendsten philologischen Lehranstalt in Würtemberg das günstigste Vorurtheil erwecken muss. Wer Humanisirung der Sinnlichkeit verlangt, der wird nicht die Pflege der rohen, thierischen Sinnlichkeit, „den Zustand der Barbarei," wollen, wer den Zwiespalt von Geist und Sinnlichkeit durch positiv bildendes Eingehen auf die letztere geheilt wünscht, der wird eine von der Herrschaft des Geistes emancipirte, zuchtlose, der sittlichen Bildung und den sittlichen Gesetzen widerstrebende Sinnlichkeit nicht gutheissen, der wird „eine Förderung der Sinnesweise der frivolen Welt" ganz gewiss weder für „achtungswerth," noch für „verdienstlich" halten, und daher auch mit den Aeusserungen, welche ihm der Hr. Verf. so übel auslegt, höchst wahrscheinlich überhaupt nichts weiter „bezweken," als was jeder Schriftsteller mit seinen Aeusserungen „bezweckt," seine Gedanken anderen Menschen mitzutheilen. Diess Alles scheint so klar auf der Hand zu liegen, dass man nicht begreift, wie ein Gelehrter, dem doch die Auslegungskunst nicht fremd ist, die unzweideutigsten Worte so gänzlich missverstehen, und über diesen missverstandenen Worten des Andern in einen so ziellosen Eifer gerathen mag. Der seltsamen Behauptungen über den Glauben an Gott und Unsterblichkeit nicht zu gedenken, wiewohl man meinen sollte, aus den griechischen und römischen Klassikern liesse sich wenigstens das lernen, dass nicht blos die Christen, auch nicht blos die Juden und Muhamedaner, sondern selbst die blinden Heiden eine Religion gehabt, und an eine Gottheit geglaubt haben, wiewohl auch der Unsterblichkeitsglaube gar nichts eigenthümlich Christliches ist, sondern den Christen, wie bekannt, in der einen seiner Formen, der des Auferstehungsglaubens, von den Persern durch Vermittlung der Juden, in der andern, reineren und moderneren, aus der Platonischen Philosophie zukam. Wenn Strauss freilich das sagte, was ihn der Verf. sagen lässt, so bedürfte es der Auszüge aus Aristoteles gar nicht, um

Digitized by Google

uns von seinem Unrecht zu überzeugen. Das wissen wir auch vorher schon, dass die Griechen eine höhere Aufgabe gekannt haben, als den sinnlichen Lebensgenuss. Aber darum handelt es sich ja gar nicht. Die natürliche Grundlage des menschlichen Wesens aus sich selbst heraus humanisiren, heisst mit andern Worten: die sinnlichen Triebe, unter Anerkennung ihrer Berechtigung, zur Erscheinung des Geistes, zum Werkzeug des freien Willens machen, die natürliche, sinnliche Thätigkeit dadurch zur sittlichen verklären, dass ihr selbst ein sittlicher Gehalt und ein sittliches Motiv gegeben wird. So ist z. B. die Ehe das Mittel, den Geschlechtstrieb aus sich selbst heraus zu humanisiren, weil dieser Trieb und seine Aeusserung in der Ehe zum Moment eines sittlichen Verhältnisses gemacht wird; die Geselligkeit ist das Mittel, den Ernährungstrieb aus sich selbst zu humanisiren, weil der physische Genuss dadurch Selbstzweck zu sein aufhört, und die höhere Bedeutung erhält, dem geistigen und sittlichen Zusammensein zur Veranlassung und Unterlage zu dienen; und in beiden Fällen ist mit der veränderten Bedeutung auch die äussere Mässigung des physischen Genusses unmittelbar gegeben. Der Cölibat dagegen will die geschlechtliche Sinnlichkeit nicht humanisiren, sondern ausrotten, das Fasten will den Ernährungstrieb nicht veredeln, sondern so viel als möglich unterdrücken. Im erstern Fall haben wir ein positiv bildendes Eingehen auf die Sinnlichkeit, im andern eine ascetische Verläugnung derselben. Jenes hat Strauss als einen Vorzug der griechischen, dieses als eine Eigenschaft der christlichen Ethik bezeichnet.

Nach dieser Erörterung wird zwischen dem, was Strauss über die griechische Sittlichkeit behauptet, und dem, was Roth darüber sagt, kaum noch ein Widerspruch übrig bleiben. Zwar tadelt es dieser S. 266 gleich von vorn herein, dass Strauss die Sinnesweise eines vielfältig getheilten, an Sitten und Denkungsart so verschiedenen Volkes, wie die Griechen, ohne Bezeichnung einer gewissen Periode in seiner Geschichte und ohne Rücksicht auf die starken Metamorphosen im Geiste der Hauptvölkerschaften, einem für sich bestehenden ethischen Systeme gegenüberstelle; aber nachher redet er ja doch auch von der Meinung des griechischen Volkes in seiner besseren Zeit (S. 280), behandelt mithin dieses „vielfältig getheilte" Volk doch auch wieder als Einheit, und wenn die Griechen wirklich

Digitized by Google

Ein Volk waren, so lässt sich auch nicht absehen, warum man nicht ebensogut von den allgemeinen Eigenthümlichkeiten des griechischen Volkes reden sollte, als etwa von denen des deutschen Volkes, welches ja leider gleichfalls vielfach getheilt ist, warum nicht ebensogut von einer griechischen Ethik, als von einer christlichen. Denn dass die letztere ein für sich bestehendes System sei, das wird dem Verf. Niemand glauben, dem die Geschichte der christlichen Sitte und Sittenlehre einigermassen bekannt ist; nicht einmal dem neutestamentlichen Christenthum, an welches er allein zu denken scheint, lässt sich dieses Prädikat geben. Abstrahiren wir aber davon, und lassen wir es uns gefallen, dass der Verf. weder die griechische Sittlichkeit, noch auch nur die Sittenlehre der griechischen Philosophen als Ganzes in's Auge fasst, um sich statt dessen auf Aristoteles zu beschränken, streiten wir uns auch nicht weiter mit ihm über die Aechtheit der Aristotelischen Ethiken [1]), so können wir ihm sein Ergebniss, dass auch der Grieche „eine Bildung zur Tugend nur durch Unterordnung der Sinnlichkeit möglich denke" (S. 275), dass auch Aristoteles den Leib nur als ein Mittel für die Seele, das Nichtvernünftige nur als ein Werkzeug für das Vernünftige behandle (S. 280) — wir können ihm dieses vollkommen zugeben, und wir können darum doch behaupten, die griechische Ethik wolle die Sinnlichkeit aus sich selbst heraus humanisiren. Es kommt Alles darauf an, in welcher Weise die Sinnlichkeit der Vernunft unterworfen werden soll. Wo findet sich nun in dieser Beziehung bei Aristoteles der durchgreifende ethische Dualismus der christlichen Lehre? Aristoteles weiss allerdings, dass im Menschen ein Element ist, welches der Vernunft widerstreitet [2]), er warnt uns allerdings, unser sittliches Urtheil nicht durch die Lust bestechen zu lassen [3]), aber es fällt ihm so wenig ein, darum die

1) Roth nimmt an, dass Aristoteles die drei Ethiken verfasst habe (S. 272). Indessen ist man über die Unrichtigkeit dieser Annahme längst einig, nur das stand längere Zeit in Frage, welches von den drei Werken für das ächte zu halten sei; auch diese Frage ist aber seit Spengels Abhandlung (in den Abh. der Münchner Akademie III, 2. 1841. S. 439 ff.) zu Gunsten der Nikomachischen Ethik entschieden.

2) Eth. N. I, 13. 1102. 6. 16.

3) Ebd. II, 9, 1109. 6. 7.

Digitized by Google

menschliche Natur als solche für verdorben, die Gesammtheit der natürlichen Triebe für das Widerspiel des Geistes zu halten, und jene Abstraktion des Menschen von seinem gesammten Naturleben, welche der theologische Ausdruck der Wiedergeburt bezeichnet, zu verlangen, dass er vielmehr die sittliche Thätigkeit ganz ausdrücklich als die Vollendung der natürlichen Triebe darstellt. Auch der unvernünftige Bestandtheil der Seele nimmt nach seiner Darstellung gewissermassen Theil an der Vernunft, und kann sich auch die Begierde der Herrschaft derselben entziehen, so entspricht es doch ihrer Natur mehr, ihr zu gehorchen[1]). Weit entfernt daher der sittlichen Thätigkeit zu widerstreben, bilden die natürlichen Triebe vielmehr ihre positive Unterlage: vor aller Tugend müssen gewisse Naturbestimmtheiten vorhanden sein, in welchen die sittlichen Eigenschaften schon angelegt sind, die aber unserem Philosophen zufolge noch so entschieden dem unvernünftigen Theil der Seele angehören, dass er sie auch den Thieren zuzuschreiben kein Bedenken trägt; die Tugend entsteht aus dieser Naturanlage, indem die vernünftige Einsicht zu ihr hinzutritt, und ihre Leitung übernimmt, sie ist insofern nichts Anderes, als die Vollendung der Naturbeschaffenheit durch Freiheit, an einen Kampf des Menschen mit seiner Natur als Ganzem, ein Sterben des natürlichen Menschen und ähnliche Forderungen der christlichen Ethik kann bei Aristoteles auch nicht von

---

1) Eth. N. a. a. S. 13: der ernährende Theil der Seele (*τὸ θρεπτικὸν*) steht in keiner Beziehung zur Tugend; *ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῃ λόγου*, und ist auch im Unmässigen dieses Vermögen verkehrt, und darum im Widerstreit mit der Vernunft, so gilt diess doch nicht schlechthin: *λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἴπομεν πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς — φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυσικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν.* Wie ganz anders lautet in dieser Beziehung die christliche Anthropologie: *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν· τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται* (Röm. 8, 7 vgl. 7, 18. 23), und wie würde wohl Paulus über eine Ethik geurtheilt haben, welche die natürlichen Triebe, den *νόμος ἐν τοῖς μέλεσι*, zur Grundlage der Sittlichkeit macht?

Digitized by Google

fern gedacht werden[1]). Aus dieser Ansicht vom Verhältniss des Sittlichen zum Natürlichen haben wir uns auch die Tugendlehre des Aristoteles zu erklären; die Tugend ist ihm nichts weiter, als das Einhalten der richtigen Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig[2]), denn die sittliche Thätigkeit hat hier keinen eigenthümlichen, von dem der natürlichen verschiedenen Inhalt, sie ist nicht ein zweites Leben neben dem Naturleben, sondern nur die Vollendung des letztern, nur die Freithätigkeit, die natürlichen Triebe (welche freilich nicht blos auf sinnlichen Genuss, sondern auf das physisch Gute überhaupt gehen) zu begrenzen, und in der rechten Richtung zu erhalten. Aristoteles will, mit andern Worten, „die natürliche Grundlage des menschlichen Wesens nicht unterdrücken, sondern aus sich selbst heraus humanisiren", er will dieselbe, ohne Verzicht auf ihre ursprüngliche Eigenthümlichkeit, einfach durch sittliche Begrenzung mit den Anforderungen der Vernunft in Einklang bringen. Eine Bekämpfung und Ueberwindung der Natur in dem Sinne, wie sie das Christenthum gelehrt hat, wird von ihm nicht gefordert.

---

1) Eth. N. IV, 13. 1144, b, 4: *παῖοι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως, καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς, ἀλλ' ὅμως ζητοῦμεν ἕτερόν τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον ὑπάρχειν, καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι.* Der *νοῦς*, wie es weiter heisst, verhält sich zur Naturanlage, wie das Auge zum Körper, er zeigt jener den richtigen Weg. Ohne das Auge fällt der stärkste Körper am Schwersten; *ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν ἐν τῷ πράττειν διαφέρει· ἡ δὲ ἕξις ὁμοία οὖσα τότ' ἔσται κυρίως ἀρετή.* Die sittliche Beschaffenheit soll also aus der natürlichen ohne Kampf, ohne die innere Lossagung des Willens von seiner Naturbestimmtheit, einfach dadurch abstehen, dass die Vernunft zu dieser hinzutritt, und ihr die Richtung auf's Gute giebt: die Tugend ist die Naturbeschaffenheit in Verbindung mit der richtigen Einsicht (*ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετή ἐστιν* Z. 27.), die Vollendung der natürlichen Anlage durch Uebung; s. a. a. O. II, 1. 1103, a, 23: *οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.*

2) M. s. hierüber meine Phil. d. Gr. II, 410.

Digitized by Google

Nicht einmal Plato fordert dieselbe, wiewohl der Gegensatz der Sinnlichkeit und der Vernunft bei ihm weit schärfer gespannt ist, als bei seinem Nachfolger. Zwar sieht Plato in der Sinnlichkeit einen fremdartigen Bestandtheil, durch welchen das ursprüngliche Wesen der Seele entstellt wird, eine Quelle aller der Störungen, die uns von der Beschäftigung mit der Wahrheit abziehen, das unbändige Seelenross, welches sich der Leitung der Vernunft widersetzt [1]), zwar verlangt er von dem Weisen, dass er sich aus dem Diesseits in's Jenseits flüchte, dass er sich vom Körper abwende, sich nicht mit ihm abgebe und nicht mit ihm verkehre, sich nicht mit seinem Wesen erfülle, sondern von ihm rein halte, dass er sich aller körperlichen Begierden enthalte, dass er sich mit Einem Wort in der Ablösung der Seele vom Leibe im Sterben übe [2]). Aber wie grossen Einfluss auch diese Ansichten auf die spätere Ausbildung der Ascese gehabt haben, und wie nahe sie der Grenze hellenischer Lebensansicht kommen mögen; Plato selbst macht von denselben noch keineswegs die praktische Anwendung, die man erwarten könnte. Fragen wir nämlich, worin die Flucht aus der Sinnlichkeit bestehe, welche von ihm verlangt wird, so erhalten wir nur die Antwort [3]): in der Ge-

1) Rep. IV, 439, D. IX, 580, D. ff. Tim. 69, D. Phädr. 253, D. f. Phädr. 66, B.

2) Theät. 176, A. Phädr. 64, A. E. 67, A. 82, C. 80, E.

3) Theät. a. a. O. *χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε ψεύγειν ὅτι τάχιστα, φυγὴ δὲ ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.* Phädo 64, D. ff. der Philosoph bemüht sich nicht um sinnlichen Genuss, schöne Kleider und ähnlichen Besitz, er ist insofern *ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας*, er verlässt sich nicht auf die sinnliche Wahrnehmung, sondern bemüht sich (66, A) *αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἕκαστον εἰλικρινὲς θηρεύειν τῶν ὄντων*, und diess eben ist das philosophische Sterben oder die Reinigung der Seele (67, C.): *τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρισθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι.* Ebenso wird später S. 80, E, ff. die Befreiung vom Körper erklärt, und als ihr Ziel bezeichnet (83, A): *αὐτὴν εἰς αὑτὴν ξυλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι [τὴν ψυχήν], πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ, ἢ αὐτὴν αὑτῇ.* Vgl. S. 84, A.

Digitized by Google

rechtigkeit, Reinheit und Einsicht, in der Sammlung des Geistes, vermöge deren wir auf äussere Zustände und sinnliche Genüsse keinen Werth legen, und nicht der sinnlichen Wahrnehmung, sondern nur dem Denken vertrauen. Eine Unterdrückung der Sinnlichkeit wird auch von Plato nicht verlangt. Sie erscheint ihm zwar als eine störende Zugabe für den Geist, als ein fremdartiges Element, von welchem sich dieser nach Kräften frei halten soll, aber nichtsdestoweniger ist die sittliche Anschauung seines Volkes noch stark genug in ihm, um ihm die praktische Consequenz seines anthropologischen Dualismus, die ascetische Ertödtung der Sinnlichkeit, unmöglich zu machen. Auch das Sinnliche ist ihm vielmehr eine Brücke zum Geistigen, die Liebe zum sinnlich Schönen ist die erste Stufe der Erhebung zur Idee, der Eros der Anfang der Philosophie [1]), die gymnastische Ausbildung des Leibes neben der sittlichen Bildung der Seele ein wesentlicher Bestandtheil der Erziehung, die sittliche Bildung selbst zuerst in der sinnlichen Form der musikalischen oder Kunstbildung unter der sinnlichen Hülle des Mythus mitzutheilen [2]), die Tugend überhaupt, ähnlich wie bei Aristoteles, auf eine Naturanlage, als ihre wesentliche Bedingung gegründet [3]). So wird der Geist des Hellenen selbst da, wo er im Begriff steht, die Grenze seines Wesens zu überschreiten, doch am Ende innerhalb desselben festgehalten. Vielleicht noch deutlicher tritt diess an einigen specielleren Punkten hervor, die am Besten zeigen werden, wie Plato die Flucht aus der Sinnlichkeit verstanden hat. Wenn uns die verklärende Schlusscene des Gastmahls den gefeiertsten Philosophen mitten unter lärmenden Zechern von der Wirkung eines übermässigen Genusses unberührt zeigt, so bedarf es kaum der Erinnerung an die entgegengesetzten Ideale einer ascetischen Moral, an das Fasten und an die ganze Naturverläugnung der christlichen Heiligen, um uns zu überzeugen, dass die Lehre von der Flucht aus dem Diesseits die vollsaftige Sinnlichkeit der hellenischen Natur hier noch nicht verdrängt hat; und wenn wir an andern Stellen Mühe haben, uns in die Milde zu finden, mit der Plato selbst die Päderastie, diesen widrigen

1) Symp. 208, E. f. Rep. III, 403, C.
2) Rep. II, 576, E. ff. III, 401, D. f. 410, B. ff.
3) M. s. meine Phil. d. Gr. II, 283. 272.

Digitized by Google

Auswuchs des griechischen Schönheitssinns, beurtheilt[1]), so wird uns diese schwache Seite seiner Sittenlehre nur um so deutlicher erkennen lassen, wie weit er von einer grundsätzlichen Unterdrückung der Sinnlichkeit entfernt ist. Und doch lässt sich nicht verkennen, dass Plato in dieser Beziehung immer noch ebenso weit über die Sitte und die Ansicht seiner Zeit und seines Volks hinausgeht, als in seiner Polemik gegen die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung über den Standpunkt des gewöhnlichen Bewusstseins. Ich unterlasse es, den Charakter der griechischen Ethik an weiteren Beispielen nachzuweisen, und wende mich zu der andern Seite der Parallele, zur Untersuchung der christlichen Ansicht über die Berechtigung der Sinnlichkeit. Auch hier aber will ich mich auf die neutestamentliche Lehre beschränken, so wenig auch ein Recht vorliegt, alles dasjenige, was später zu dieser hinzukam, nur den Verirrungen der Phantasie und den hierarchischen Bestrebungen (Roth S. 281) zuzurechnen, denn eine Erscheinung von achtzehnhundertjährigem Bestande lässt sich doch nicht blos aus ihren Anfängen, sondern nur aus ihrem Gesammtverlauf vollständig begreifen, und wenn wir kein Bedenken tragen, die segensreichen Wirkungen des Christenthums bis auf den heutigen Tag herab zu seiner Empfehlung zu benützen, so können wir es auch dem Gegner nicht verwehren, an den Abwegen, auf die es im Lauf der Zeiten gerathen ist, den Zusammenhang mit seiner ursprünglichen Richtung aufzuzeigen.

Das Christenthum, behauptet Strauss, möchte eigentlich die Sinnlichkeit ausrotten; da es diess nicht könne, so lasse es sie zwar unter der Hand innerhalb gewisser Schranken gewähren, dagegen sei von Anerkennen und positiv bildendem Eingehen auf dieselbe nicht die Rede, es werde, mit andern Worten, die Sinnlichkeit nur als nothwendiges Uebel von ihm geduldet, nicht zu einem positiven Bestandtheil der sittlichen Thätigkeit erhoben. Roth a. a. O. meint, das Neue Testament sei von diesem Tadel freizusprechen, nur spä-

1) Phädr. 251, A. 256, B. f. Rep. III, 403, B. f. V, 468, C. vgl. auch S. 461, B. die Bestimmung, wornach im Platonischen Staate denen, welche nicht mehr in dem Alter sind, um dem Staat Kinder zu erzeugen, die Geschlechtsvermischung frei gegeben wird.

Digitized by Google

tere Verirrungen werden von demselben betroffen. Wir unsererseits sind umgekehrt der Ansicht, dass gerade in Betreff des ursprünglichen und so auch des neutestamentlichen Christenthums Strauss in der Hauptsache Recht hat, und dass die sittliche Bildung einer späteren Zeit nöthig war, um die Einseitigkeit zu überwinden, von welcher die urchristliche Lebensansicht nicht frei ist. Schon die dogmatische Vorstellung von dem jetzigen und dem künftigen Weltzustand, die Unterscheidung der Welt und des Gottesreichs, die Paulinische Lehre von Fleisch und Geist enthält eine solche Ansicht über die Sinnlichkeit, welche in dieser wesentlich nur den Gegensatz, nicht das Werkzeug des Geistes erblicken lässt. Zwar wird auch die künftige, messianische Welt sinnlich genug vorgestellt, und andererseits gehört zum *αἰὼν οὗτος*, zum *κόσμος*, gar Vieles, was wir nicht zum sinnlichen Leben rechnen können, es ist überhaupt nicht der Gegensatz des Sinnlichen und Uebersinnlichen, sondern der der messianischen und der vormessianischen Zeit, der wahren und der falschen Religion, um den es sich hier ursprünglich handelt; indem aber dieser letztere Gegensatz selbst wieder auf den des Sichtbaren und Unsichtbaren zurückgeführt wird [1]), so fällt das ganze sinnliche Leben des Menschen auf die Seite des *κόσμος*, und wenn es auch nicht unmittelbar zu der *ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς* gehört, so wird es doch zur *ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν*, zur *ἀλαζονεία τοῦ βίου* (1 Joh. 2, 16) zu rechnen sein, sobald seine Ausbildung die Grenze der strengen Nothdurft überschreitet. Soll nun die Welt mit all ihrer Lust vergehen (1 Joh. 2, 17), sieht der fromme Christ diesem Weltuntergang stündlich voll Sehnsucht entgegen, ist seine erste Aufgabe diese, sich unbefleckt von der Welt zu erhalten (Jak. 1, 27), ist jede Neigung, die er der Welt schenkt, ein Akt der Feindseligkeit gegen Gott (Jak. 4, 4), wie könnte ihm auch nur der Gedanke kommen, durch Ausbildung seiner sinnlichen Kräfte sich in dieser, dem nahen Untergang geweihten Welt einzubürgern, wie könnte er in seinen sinnlichen Trieben etwas Anders sehen, als einen Feind, welchen der Geist zwar unterwerfen, aber nun und nimmermehr in

1) 1 Kor. 2, 9. 2 Kor, 5, 7. 2 Kor. 4, 18: *τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια.*

Digitized by Google

seinen willigen Diener verwandeln kann? Dass diese praktische Anwendung von jenen Vorstellungen wirklich gemacht wurde, werden wir sogleich nachweisen. Noch bestimmter liegt diese Consequenz in der Paulinischen Lehre von Fleisch und Geist. Es ist hier nicht der Ort, auf eine genauere Entwicklung dieser Lehre einzugehen, ich habe aber auch schon anderwärts [1]) nachgewiesen, dass σὰρξ, als der eine Hauptbestandtheil der menschlichen Natur vom πνεῦμα unterschieden, immer nur den Leib des Menschen bezeichnet; von dem σῶμα unterscheidet es sich nur dadurch, dass dieses der allgemeine Ausdruck ist, welcher sowohl den irdischen, als den Auferstehungsleib umfasst, wogegen σὰρξ nur für den gegenwärtigen, grob materiellen Leib gebraucht wird (1 Kor. 15, 40. 44. 50). Wird uns nun gesagt, in der σὰρξ des Menschen wohne kein Gutes, dem Fleische nach diene der Mensch dem Gesetz der Sünde, das Trachten des Fleisches sei Verderben, das Fleisch sei gar nicht fähig, sich dem Willen Gottes zu unterwerfen (Röm. 7, 18—25. 8, 6 ff.), wird der Zwiespalt von Fleisch und Geist als ein unbedingter und unversöhnlicher beschrieben, und Böses aller Art von der σὰρξ hergeleitet (Gal. 5, 17—21), so liegt am Tage, dass damit ein harmonisches Verhältniss der sinnlichen und der geistigen Kräfte für unmöglich erklärt, und nicht die Erhebung der Sinnlichkeit zu einem positiven Moment des sittlichen Lebens, sondern nur ihre möglichste Beschränkung und Unterdrückung als ethische Aufgabe übriggelassen ist. Eben desswegen verlangt ja auch Paulus für die Auferstandenen einen neuen geistigen Leib, weil er sich den Vollendungszustand von der Sinnlichkeit und dem Kampfe des Fleisches und Geistes frei zu denken genöthigt ist (1 Kor. 15, 50.) [2]). Wie weit nun

---

1) Theol. Jahrbb. I, 83 ff. vgl. III, 748.

2) Es ist insofern nicht einmal richtig, was Roth S. 282 behauptet: »das Christenthum weise der Sinnlichkeit selbst ein geistiges, ewiges Ziel zu«, denn der Auferstehungsleib soll eben kein sinnlicher, sondern ein pneumatischer, fleisch- und blutloser Leib sein. Im Uebrigen ist nur bei dieser Paulinischen Lehrbestimmung ein Zusammenhang mit der sittlichen Ansicht vom Leibe zuzugeben, die ethische Bedeutung des gewöhnlichen Auferstehungsglaubens liegt nur überhaupt in der Lehre von einer

Digitized by Google

das N. T. diese Consequenz verfolgt hat, ist allerdings erst zu untersuchen, dass es sie aber nicht schlechthin abweist, wird sich uns zeigen, wenn wir seine Aeusserungen über diejenigen Verhältnisse ins Auge fassen, in deren Bestimmung sich die Ansicht von der Berechtigung der Sinnlichkeit zunächst ausprägt, über den Genuss der Nahrung, über die Ehe und über den irdischen Besitz.

In Betreff des ersten Punktes wird uns allerdings von Jesus selbst berichtet, das er durch sein freies Verhalten zu der jüdischen Sitte des Fastens bei seinen Zeitgenossen Anstoss erregt habe. *Δεῦτε*, wird er Mt. 9, 14 von Johannesjüngern gefragt, *ἡμεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι νηστεύομεν πολλά, οἱ δὲ μαθηταί σου οὐ νηστεύουσι*; und c. 11, 19 sagt er selbst von sich: *ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης* u. s. w. So treffen wir ihn auch wiederholt bei festlichen Mahlen, auf der Hochzeit in Kana sorgte er selbst für reichliches Getränke durch ein Wunder, welches freilich im Sinn des vierten Evangelisten symbolische Bedeutung zu haben scheint, bei einem andern Anlass (Mt. 26, 6 ff. par.) nimmt er eine ihm erwiesene Ehrenbezeugung gegen den Vorwurf des unnützen Aufwands in Schutz, auch bei Gelegenheit des Aehrenausraufens (Mt. 12, 1 ff. par.) zeigt er, dass ihm das natürliche Bedürfniss höher steht, als die jüdische Satzung. Wir haben ohne Zweifel allen Grund, diese Züge für geschichtlich zu halten. Neben ihnen begegnen uns aber in den Evangelien auch noch andere, welche zum Mindesten das beweisen, dass die Kreise, denen ihre Ueberlieferung angehört, auf die Ascese des Fastens einen grösseren Werth gelegt haben, als Jesus selbst den angeführten Stellen zufolge gethan hat. Wollen wir auch auf Mt. 6, 16 wegen der hypothetischen Fassung des Ausspruchs keinen Werth legen, so setzt doch die Antwort an die Johannesjünger Mt. 9, 15 par. voraus, dass die Sitte des Fastens nach dem Tode Jesu in der christlichen Gemeinde wieder eingeführt werden sollte; noch bestimmter wird Mt. 17, 21 par. das Fasten neben dem Gebet als gottesdienstliche Uebung empfohlen, und so finden wir es denn nicht

---

jenseitigen Vergeltung, eine Auferstehung des Leibes wird hiezu nur desshalb gefordert, weil man sich die Person nicht ohne ihren Leib zu denken weiss.

Digitized by Google

blos auf der Vorstufe des Christenthums, wie bei der Prophetin Anna (L. 2, 37), und bei Kornelius (Apg. 10, 30), auch nicht blos in den apostolischen Gemeinden (Apg. 13, 3. 14, 23) in Gebrauch, sondern auch Jesus selbst heiligt diese Uebung durch sein vierzigtägiges Fasten in der Wüste. Man mag die Geschichtlichkeit dieser letztern Erzählung mit Grund bezweifeln, man mag auch gegen die Aeusserung Mt. 9, 15 geltend machen, dass sie nicht nur der sonstigen Praxis Jesu, sondern auch dem unmittelbar Folgenden zu widersprechen scheint, dass der neue Wein des Evangeliums allerdings in einen alten Schlauch gefasst wurde, wenn die Schüler Christi nach seinem Tode zu der Sitte des Fastens zurückkehrten: sofern es sich hier nicht speciell um die Lehre Jesu, sondern um die Lebensansicht des neuen Testaments überhaupt handelt, kann dieses nicht weiter in Betracht kommen. Nach der gewöhnlichen Annahme des neuen Testaments wird das Fasten als eine wesentliche religiöse Uebung, als ein gottgefälliges Werk betrachtet, durch welches die Wirkung des damit verbundenen Gebets verstärkt wird. Dieser Werth kann aber dem Fasten doch nur dann beigelegt werden, wenn nicht blos der ungeordnete, sondern auch der mässige und geordnete Genuss der Nahrungsmittel für ein sittliches Uebel, für eine Sache gehalten wird, die man sich zwar in der Regel gefallen lässt, weil man sie nicht ändern kann, deren zeitenweise gänzliche Ausschliessung aber doch immer noch ein besonderes Verdienst hat, nur von einem Standpunkt aus, welcher dieser Art von sinnlichem Genuss keine positive sittliche Bedeutung zu geben weiss, und nur um der physischen Unmöglichkeit willen, es unterlässt, sie gänzlich zu unterdrücken. Dass daneben 1 Tim. 4, 3. 5, 23 [1]) gegen gnostische Enkratiten polemisirt wird, steht damit nicht im Widerspruch; auch die spätere Kirche hat dieselben Uebertreibungen der Ascese, welche sie an ihren Heiligen bewunderte, verworfen, sobald sie als allgemeine Anforderung auftraten, oder auf unkirchliche Spekulation gestützt wurden.

---

1) Ob auch Col. 2, 23 hieher gehört, ist zweifelhaft; Röm. 14 bezieht sich so wenig auf unsere Frage, als Mt. 15, 10 ff. L. 10, 8. 1 Kor. 8 ff.

Digitized by Google

Aehnlich verhält es sich auch mit den Aeusserungen des N. T. über die Ehe. Es giebt allerdings keine Stelle einer neutestamentlichen Schrift, worin dieselbe missbilligt, oder Einzelnen verboten würde, ihre göttliche Einsetzung wird vielmehr von Jesus ausdrücklich anerkannt, und eine höhere sittliche Auffassung des ehlichen Verhältnisses darauf gegründet (Mt. 19, 3 ff. 5, 31 f.), Paulus erklärt 1. Kor. 7, 38: *ὁ ἐγγαμίζων καλῶς ποιεῖ*, der Verfasser des Epheserbriefes betrachtet 5, 21 ff. das ehliche Verhältniss als einen Typus der Verbindung zwischen Christus und der Gemeinde, der erste Timotheusbrief empfiehlt jüngeren Frauen 5, 14 (vgl. 2, 15) die Ehe, und rechnet das Eheverbot c. 4, 3 zu den „Teufelslehren" der gnostischen Häresie, von Petrus und der Mehrzahl der Apostel wissen wir aus 1. Kor. 9, 15, dass sie verheirathet waren. Und trotz dem zieht sich durch's ganze N. T. die Ansicht durch, dass die Ehe nur ein unvermeidliches Zugeständniss an die menschliche Sinnlichkeit, nur ein nothwendiges Uebel, die Ehelosigkeit dagegen der entschieden höhere und sittlich vollkommenere Zustand sei. Es tritt diess am deutlichsten in der Erörterung 1. Kor. 7 an's Licht. Paulus will hier allerdings die Ehe gestatten, er erklärt auch den Ehegatten, dass sie sich dem gegenseitigen geschlechtlichen Verkehr nicht entziehen dürfen. Aber er begründet dieses Zugeständniss ausdrücklich nur damit, dass es besser sei, zu heirathen, als von fleischlicher Begierde gequält zu werden, oder gar in Unzucht zu gerathen (V. 9, 1), er räth den Unverheiratheten unverheirathet zu bleiben (V. 26 f.), er erklärt wiederholt und bestimmt, dass er die Ehelosigkeit für besser und vorzüglicher halte, als die Ehe (V. 1. 7. 38. 40). Dass diese Erklärung nicht blos vorübergehende Geltung anspricht, und nicht blos aus der Rücksicht auf die damalige Lage der Christen herstammt, liegt am Tage; Paulus sagt ja V. 32—34 ganz bestimmt und allgemein: die Unverheiratheten bemühen sich um die Sache und das Wohlgefallen Christi, die Verheiratheten um weltliche Dinge und das Wohlgefallen ihrer Ehegatten. Erwähnt er daher auch vorher (V. 26. 28) der äusseren Nachtheile, welche die Ehe in jener Zeit für Christen mit sich führt, so ist diess doch nicht sein letzter und eigentlicher Grund, dieser liegt vielmehr in seiner ganzen Auffassung der Ehe. Wenn die Ehe den Christen von seiner Hauptaufgabe dem *μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου*, nur abzieht, wenn

Digitized by Google

sie nur geduldet wird, um das grössere Uebel der Unzucht zu verhüten (*διὰ τὰς πορνείας* V. 1), so ist freilich die Ehelosigkeit für alle diejenigen, welche ihre Sinnlichkeit zu bemeistern wissen, entschieden vorzuziehen; ebenso gewiss ist aber, dass die sinnliche Seite des ehlichen Lebens in diesem Fall trotz der Ehe nicht in die sittliche Thätigkeit aufgenommen werden könnte, denn dass die sinnliche Begierde auf Eine Person beschränkt wird, würde diese an sich selbst auch nicht zu etwas Sittlichem machen, da es ihren innern Charakter nicht änderte, und wenn auch ihre Beschränkung auf die Ehe ein sittlicher Akt wäre, so wäre doch ihre Befriedigung in der Ehe nur die Wirkung eines vom sittlichen Willen nicht durchdrungenen Naturtriebs, nur ein Beweis von sittlicher Unvollkommenheit, nur etwas, an und für sich genommen, Unsittliches. Und hieran würde auch der Umstand, dass diese Befriedigung auf einer göttlichen Erlaubniss beruhte, nichts ändern, denn was nicht an sich sittlich ist, kann es durch keine göttliche Erlaubniss werden; die Ehe soll ja aber hier überdiess nicht um ihrer selbst und ihres eigenen sittlichen Werths willen, sondern nur als Gegenmittel gegen die Hurerei erlaubt sein, etwa wie die bürgerliche Gesetzgebung zur Verhütung grösseren Uebels manche Dinge erlaubt, die sie darum nicht gutheisst. Wird endlich nach dem Vorgang des Epheserbriefs auf die mystische Bedeutung der Ehe verwiesen, so liegt doch am Tage, dass diese nichts weiter, als eine allegorische Vergleichung, keineswegs aber das wirkliche sittliche Motiv des ehelichen Lebens ist, und dass namentlich die sinnliche Seite des letztern auch beim frömmsten Christen ihre Triebfeder nicht in jener Allegorie zu suchen hat, nur die sittliche Triebfeder ist es aber, auf welcher der Werth und die Bedeutung einer Handlung beruht. Wie sehr wir daher im Uebrigen die Aeusserungen des Apostels über die Ehe gutheissen mögen, dass die natürliche Grundlage derselben bei seiner Ansicht nicht zu ihrem Recht kommt, dass das Geschlechtliche in diesem Verhältniss von ihm nicht als Theil der sittlichen Thätigkeit, sondern als ein blos Natürliches betrachtet wird, das strenggenommen verwerflich wäre, und nur vermöge einer göttlichen Connivenz innerhalb der Schranken der Ehe geduldet ist, lässt sich nicht läugnen. Die gleiche Auffassung der Ehe treffen wir aber im N. T. überhaupt. Jesus selbst schärft zwar Mt. 19, 3 ff. die Unauflöslichkeit

Digitized by Google

der Ehe ein, aber er redet ebendaselbst V. 12 auch von εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Dass hiemit nur solche gemeint sein können, die sich aus religiösen Gründen der Ehe enthalten, liegt am Tage; εὐνοῦχος wird in der altchristlichen Sprache häufig zur Bezeichnung der Virginität gebraucht [1]) — ; diese religiösen Gründe werden aber wohl schwerlich da liegen, wo sie unter Andern noch DE WETTE z. d. St. sucht, in dem Wunsche, der Verkündigung des Evangeliums ungestört obzuliegen, oder die Standhaftigkeit des Bekenntnisses leichter zu bewahren. Daran möchte man denken, wenn keine andere Erklärung näher läge; da wir aber wissen, dass die Ehelosigkeit schon in der ältesten christlichen Kirche ebenso, wie bei den Essenern, an und für sich selbst, für etwas Gottgefälliges galt, und da uns eben diese Ansicht bereits bei Paulus begegnet ist, so dürfen wir auch in dem Ausspruch Christi bei Matthäus keine andere suchen, und in die Worte, die durch sich selbst einen ganz klaren Sinn geben, keine Zwischengedanken einschieben. Auch der Apostel Johannes, welchem ebenso, wie dem Jakobus, persönliche Jungfräulichkeit nachgerühmt wird, scheint diese Eigenschaft hoch anzuschlagen, wenn er Apoc. 14, 4 von den 144,000 Besiegelten sagt: οὗτοί εἰσιν, οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γάρ εἰσιν. Ganz wörtlich ist dieses zwar schwerlich zu nehmen, denn so verstanden würde es die sämmtlichen Erwählten (diese nämlich werden hier durch die 144,000 bezeichnet), als Ehelose darstellen, es würde mithin besagen, dass nur Ehelose am messianischen Reich theilnehmen werden. Eine solche Ueberspannung des Eheverbots wäre aber ohne Beispiel, und lässt sich dem Apostel, dessen eigene Collegen grösserentheils verheirathet waren, nicht zutrauen. Aber wenn wir den Ausdruck auch nur bildlich, und die Jungfräulichkeit als Symbol der Reinheit überhaupt fassen, so zeigt doch schon die Wahl dieses Symbols, welchen Werth der Apostel der Ehelosigkeit zuschreibt, und noch deutlicher erhellt diess aus den Worten: οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν. Da diesem negativen Ausdruck der posi-

1) So nennt POLYKRATES bei Eus. K.-G. V, 24, 2 den Melito von Sardes εὐνοῦχος. TERT. monog. c. 5 Christus spado, den Paulus castratus.

Digitized by Google

tive: παρθένοι εἰσί gegenübersteht, so ist klar, dass Johannes jede Aufhebung der Jungfräulichkeit, mithin auch die Geschlechtsgemeinschaft in der Ehe, als ein μολυνθῆναι μετὰ γυναικῶν, als eine Verletzung der Reinheit betrachtet. Keine andere Auffassung des Geschlechtsverhältnisses war es aber, auf die in der Folge die Ehelosigkeit der Priester und Mönche begründet wurde, und wenn einmal der eheliche Verkehr verunreinigt, so lässt sich auch wirklich die Folgerung schwer abweisen, dass sich wenigstens diejenigen seiner enthalten sollen, welche die Heiligkeit der Kirche in sich darzustellen den unmittelbarsten Beruf haben. Inwiefern eben diese Betrachtungsweise auf die Erzählung von der übernatürlichen Erzeugung Jesu Einfluss hatte, lässt sich nicht ganz sicher bestimmen; ihr Hauptmotiv war sie wohl schwerlich, so stark dieses Moment auch in der weitern Ausbildung der Sage von der Jungfrau Maria hervortritt, jene Erzählung scheint vielmehr zunächst aus dem christologischen Interesse entsprungen zu sein, die Gottessohnschaft des Messias aus einer blos moralischen und theokratischen in eine physische zu verwandeln; insofern mag hier von ihr kein weiterer Gebrauch gemacht werden. Dagegen ist noch zu erwähnen, dass wenigstens einige von den späteren neutestamentlichen Schriften, die Pastoralbriefe, trotz ihres Widerspruchs gegen die gnostische Verwerfung der Ehe, doch mit ihrer Polemik gegen die Deuterogamie der Presbyter, Diakone und Wittwen (1 Tim. 3, 2. 12. 5, 9. Tit. 1, 6.) den späteren Cölibatsgesetzen auf halbem Wege entgegenkommen, und dass ebenso die Rede Jesu über die engelgleiche Ehelosigkeit der Auferstandenen (Luk. 20, 35.) in der Folge den Lobpreisungen der Virginität schwerlich blos aus Missverstand zum Text gedient hat. Auch ohne diese mittelbaren Beweise liegt aber die Ansicht des N. T. über die sinnliche Seite der Ehe in den früher erörterten bestimmten Aeusserungen klar genug zu Tage.

Mit den Ansichten über die sittliche Berechtigung der Sinnlichkeit hängt die Schätzung des irdischen Besitzes eng zusammen. Auch über diesen Punkt finden wir nun im N. T. sehr unzweideutige Erklärungen. Scheint auch Paulus der äusseren Armuth so wenig, als dem äusseren Besitz einen besondern Werth beizulegen, sondern sich in wahrem christlichem Stoicismus gegen die äusseren Güter über-

Digitized by Google

haupt gleichgültig zu verhalten [1]), so macht sich dagegen in den synoptischen Reden Jesu, im Jakobusbrief und in der apostolischen Urgeschichte eine Werthschätzung der Armuth geltend, in welcher bereits die Voraussetzungen der mönchischen Besitzlosigkeit enthalten sind. *Ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι*, heisst es Jak. 5, 1., *κλαύσατε ὀλολύζοντες ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις*. Es wird also dem Reichthum schlechtweg, ohne nähere Bestimmung, mit den Strafen der künftigen Welt gedroht. Aus dem Folgenden erhellt nun freilich, dass sich der Verfasser unter den Reichen zugleich Gottlose denkt; er redet von den Arbeitern, welche sie um ihren Lohn betrogen, von den Gerechten, welche sie gemordet haben, wie er auch schon c. 2, 6. gesagt hatte: *οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν, καὶ αὐτοὶ ἕλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια*; u. s. w., und es mag diess dem thatsächlichen Zustand seines Kreises im Wesentlichen wirklich entsprechen; aber eben dass die Reichen schlechtweg als Gottlose, als Christenverfolger, als Bedrücker der Dürftigen gedacht werden, eben dieses ist das sicherste Merkmal eines Standpunkts, für welchen die Armuth und die Frömmigkeit auf der einen, der Reichthum und die Gottlosigkeit auf der andern Seite so eng zusammenhängen, dass man sich ebenso wenig den Frommen reich, als den Reichen fromm zu denken weiss. Ebenso verhält es sich nun auch mit den Aeusserungen über Armuth und Reichthum, welche Jesus namentlich bei Lukas in den Mund gelegt werden. Der Reichthum schlechthin, nicht etwa nur der unrechtmässig erworbene oder angewendete, ist ein *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* (L. 16, 9. 11.), ein Besitz, auf den der Fromme als solcher nicht blos kein Recht hat, sondern welcher ihm auch nur in dem Fall nicht schadet, wenn er sich desselben für den sittlich-religiösen Zweck der Wohlthätigkeit entäussert. In demselben Sinne wird in der Parabel vom Armen und Reichen (Luk. 16, 19 ff.) der Gegensatz von Armuth und Reichthum

1) 2 Kor. 6, 10. (*ὡς πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες· ὡς μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες*) drückt nur die religiöse Erhebung des Apostels über seine äussern Verhältnisse, und ebenso die verwandte Stelle 1 Kor. 7, 29 f. nur die Forderung der innern Unabhängigkeit von äussern Zuständen aus, dass die leibliche Armuth als solche einen Werth habe, liegt in keiner von diesen Stellen.

Digitized by Google

behandelt: der Arme wird beseligt, nicht weil er fromm, sondern weil er arm ist, der Reiche wird gestraft, nicht weil er gottlos, sondern weil er reich ist, und seinen Reichthum genossen hat: *μνήσθητι, ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σε ἐν τῇ ζωῇ σε καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά· νῦν δὲ ὧδε παρακαλεῖται, σὺ δὲ ὀδυνᾶσαι* — mit dieser Nutzanwendung schliesst die ursprüngliche Erzählung [1]). Das Gleiche, nur in dogmatischer Form, sagt die Bergpredigt des Lukas 6, 20. 24.: *μακάριοι οἱ πτωχοὶ, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ — οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν.* Kann man auch immerhin sagen, es werde hier nicht der äusseren Armuth rein als solcher, und ganz abgesehen von der Gesinnung ein Lohn, nicht dem Reichthum als solchem eine Strafe in Aussicht gestellt, sondern beides geschehe nur, weil und sofern mit dem Reichthum weltlicher Sinn und weltliches Leben, mit der Armuth die Gesinnung der Selbstverläugnung verbunden gedacht werde, kann man insofern auch in der Fassung des Ausspruchs bei Matthäus 5, 3. (wornach nur die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, d. h. nur diejenigen selig gepriesen werden, die in christlichem Geiste arm sind) den ursprünglichen Sinn desselben richtig erklärt finden [2]): es bleibt doch immer das Auffallende, dass die wahre, weltverläugnende Gesinnung von der äusseren Armuth, umgekehrt der Reichthum von weltlicher Gesinnung unzertrennlich gedacht wird, und werden auch Matth. 19, 23 ff. par. einzelne Ausnahmen von dieser Regel als möglich zugegeben, wird es auch hier nicht unbedingt für unmöglich, sondern nur für sehr schwierig erklärt, dass ein Reicher selig werde, so ist doch selbst in dieser milderen Aeusserung der Reichthum als ein wesentliches Hinderniss, die Armuth als eine fast unerlässliche Bedingung der gottgefälligen Gesinnung dargestellt. Eben damit wird aber diesen äusseren Zuständen ein Werth beigelegt, den wir ihnen von unserem Standpunkt aus nicht beilegen können, die Armuth erscheint zwar nicht als Ersatz, aber doch als ein regelmässiges Symptom der frommen Gesinnung. Als solches behandelt sie Jesus auch in der Antwort an den Reichen, Matth. 19, 21. par.: *εἰ θέλεις τέλειος*

1) M. s. hierüber Theol. Jahrbb. II, 626. Schwegler, Nachapost. Zeitalter II, 65 f. Baur, Krit. Unters. über die Evv. S. 444.

2) Vgl. Baur a. a. O. S. 447 f.

Digitized by Google

εἶναι ὕπαγε, πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς πτωχοῖς. Die freiwillige Armuth wird hier nicht etwa nur von diesen Einzelnen verlangt, um seine sittliche Kraft auf eine Probe zu stellen, die er vermöge seiner Persönlichkeit besonders nöthig hatte, sondern sie erscheint als Bestandtheil der christlichen Vollkommenheit überhaupt. Aus demselben Grunde bildet sie den hervorstechendsten Zug in der idealen Schilderung der urchristlichen Vollkommenheit (Apg. 2, 44 f. 4, 32 ff.); nichts Anderes kann in den Augen des Verfassers die vollendete Frömmigkeit der Urgemeinde so schlagend beweisen, als die Bereitwilligkeit, mit der sich ihre Mitglieder in wörtlicher Erfüllung jenes evangelischen Gebots alles ihres Privatbesitzes entäussern. Die allgemeine und unbedingte Forderung der Armuth ist freilich auch hierin nicht enthalten, um so mehr aber die Voraussetzung, dass eine höhere Stufe des christlichen Lebens mit dem Besitz irdischer Güter unvereinbar sei. Auf die gleiche Ansicht haben wir es wohl auch zu beziehen, wenn Matth. 10, 9 f. (Luk. 9, 3.) den Aposteln, die Jesus aussendet, geboten wird: μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν, μὴ πήραν εἰς ὁδὸν, μηδὲ δύο χιτῶνας, μηδὲ ὑποδήματα, μηδὲ ῥάβδον. Wenigstens entspricht diese Einfachheit der allgemeinen Vorstellung altchristlicher Kreise von apostolischer Vollkommenheit zu sehr, um nur als Vorschrift für den vorliegenden Fall gefasst zu werden. Um hier nicht an Apg. 3, 6. (ἀργύριον καὶ χρυσίον οὐχ ὑπάρχει μοι) zu erinnern, so wird namentlich von Jakobus dem Gerechten berichtet, dass er nur Ein Kleid besessen habe, und das Gleiche ist uns als ein Grundsatz der Ebioniten und ihrer Vorgänger, der Essener, überliefert [1]). Eben diese Denkweise giebt überhaupt über den Zusammenhang Aufschluss, dem die oben angeführten Aeusserungen angehören. Man nehme z. B. die Erklärung der Clementinischen Homilien XV, 7.: „Es giebt zwei Reiche, deren jedes seinen eigenen Herrscher hat; dem Bösen ist die Herrschaft über die gegenwärtige, dem Guten die über die künftige Welt zugetheilt; die Menschen können frei zwischen beiden wählen. ὧν οἱ ἐλόμενοι τὰ παρόντα ἐξουσίαν ἔχουσι πλουτεῖν, τρυφᾶν, ἥδεσθαι, καὶ πᾶν ὅ τι ἂν δύνωνται, τῶν γὰρ ἐσομένων ἀγαθῶν οὐδὲν ἕξουσιν (vgl. Luk. 16, 25. 6, 24.), οἱ δὲ

1) Schwegler, Nachap. Zeitalter I, 141.

τὰ τῆς μελλούσης βασιλείας κρίναντες λαβεῖν τῶν ἐνταῦθα ὡς ἀλλοτρίου βασιλέως (Luk. 16, 11 f.) ἴδια ὄντα αὐτοῖς νομίζεσθαι οὐκ ἔξεστιν, ἢ ὕδατος μόνον καὶ ἄρτου ... ἔτι δὲ καὶ περιβολαίου ἑνός u. s. w. Wir würden allerdings zu weit gehen, wenn wir dem N. T. geradehin die Clementinische Theorie von den zwei Reichen und ihren Herrschern zuschreiben wollten, wiewohl ihr selbst Paulus mit der Bezeichnung des Teufels als θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (2 Kor. 4, 4.) nahe genug kommt, aber auch wenn es jene Theorie in dieser Form nicht kennt, so liegt doch seinen Aeusserungen über den irdischen Besitz jedenfalls die Ansicht zu Grunde, dass der Besitz irdischer Güter, sofern er über die Grenzen des unbedingten Bedürfnisses hinausgeht, für den Christen nicht blos etwas Gleichgültiges, sondern etwas positiv Ungehöriges, ein Uebergriff in ein Gebiet sei, welches dem Gottesreich unvereinbar gegenübersteht, dem man daher seinen Sinn nicht zuwenden kann, ohne ihn in demselben Maasse von Gott und dem Göttlichen abzuwenden. Die Lehre des N. T. über Armuth und Reichthum ist nur ein Ausfluss des allgemeinen ethischen Dualismus, der für die Selbstbetrachtung den Gegensatz von Fleisch und Geist, für die Weltbetrachtung den Gegensatz von Welt und Reich Gottes erzeugt. Dass das neutestamentliche Christenthum diese Gegensätze noch nicht wirklich überwunden, dass es die Sinnlichkeit noch nicht als Moment des Sittlichen, die Welt noch nicht als die Erscheinung des Göttlichen zu begreifen gewusst hat, lässt sich nach den angeführten Belegen nicht läugnen.

Wir sind weit entfernt, diess dem Christenthum zum Vorwurf zu machen. Diese schroffe Zurückziehung des Geistes von der Aussenwelt, diese Abkehr von der natürlichen Seite des menschlichen Wesens war ohne Zweifel nothwendig, um die Schranken der antiken Sittlichkeit zu überwinden; der Geist musste das Naturleben von sich stossen, um sich unabhängig von äusseren Verhältnissen und Erfolgen rein auf das Innere der sittlichen Gesinnung zu gründen, und den Menschen als Menschen, abgesehen von seinem äusseren Zustand, seiner Nationalität, seinem Geschlecht, seinem Alter achten zu lernen. Es war geschichtlich nothwendig, dass das neue Princip einer naturfreien Sittlichkeit zuerst die Form der Naturlosigkeit annahm, die aber selbst wieder unmittelbar in die Ueberschätzung eines Aeusseren umschlägt. Nur folgt daraus nicht, dass dasjenige, was ehedem noth-

Digitized by Google

wendig war, auch nothwendig für uns ist, oder dass wir umgekehrt die Denkweise der Vorzeit nach unseren Ansichten umdeuten dürfen; das Richtige ist vielmehr hier, wie immer, dass wir uns eben durch die reine Auffassung der Geschichte die Freiheit unsers Bewusstseins erhalten, und durch die Freiheit unseres eigenen Standpunktes uns fähig machen, auch das geschichtlich Gegebene rein aufzufassen.

Digitized by Google

I.

Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft. Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang und ihr innerer Organismus.

Von

Dr. Baur.

Erster Abschnitt.

Der Begriff und die Aufgabe der Einleitungs-Wissenschaft.

Unter dem Namen einer Einleitung in die Schriften des Alten und Neuen Testaments hat sich in der neueren Zeit eine eigene theologische Wissenschaft gebildet, über deren Aufgabe, Inhalt und Umfang, wenn man die verschiedenen Lehrbücher vergleicht, in welchen sie bisher behandelt worden ist, keine grosse Verschiedenheit der Ansichten stattzufinden scheint, und doch ist man noch gar nicht darüber einig, ob das unter diesem Namen Begriffene mit Recht als die Einheit eines wissenschaftlichen Ganzen angesehen werden darf, ob es nicht vielmehr das blosse Aggregat eines äusserlich verbundenen Stoffes ist; wenn man auch eine bessere Meinung von dem Werth und Inhalt dieser Wissenschaft hat, will man wenigstens den so vagen und unbestimmten Namen einer Einleitung höchst unpassend finden. Am schärfsten hat neuestens Huppeld in der diesem Gegenstand besonders gewidmeten Abhandlung über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung (1844) den zweideutigen Charakter dieser Wissenschaft in's Auge gefasst und sich über denselben im Wesentlichen so ausgesprochen: „Der herkömmliche Name Einleitung sei nicht nur sehr vag und vieldeutig, sondern auch an sich selbst schief. Dem Wortverstand nach wäre

Digitized by Google

Einleitung der Inbegriff aller Vor- und Hülfskenntnisse, welche erforderlich seien, um den Leser der Bibel theils dieselbe richtig verstehen zu lehren, theils auf den richtigen Standpunkt der Betrachtung und Beurtheilung zu stellen, kurz ihn historisch zu orientiren, um sie im Ganzen und Einzelnen richtig zu verstehen und zu würdigen. Dahin gehören: 1. biblische Philologie, d. i. Grammatik, Wortforschung, Hermeneutik und Kritik, 2. biblische Archäologie, 3. biblische Theologie, 4. biblische Literaturgeschichte. Demnach wäre Einleitung nicht sowohl eine Wissenschaft als ein Kreis von Wissenschaften, den man am füglichsten unter dem Namen der biblischen Wissenschaften, oder Hülfswissenschaften der Exegese begreifen könnte. Wirklich habe auch das, was man in ältern Zeiten unter verschiedenen Titeln als Einleitung in die Bibel gab, häufig diese umfassendere Ausdehnung gehabt, diese Verbindung sei aber nur solange erträglich gewesen, als die betreffenden Wissenschaften noch in der Kindheit waren und nur populär behandelt wurden. Demungeachtet habe man auch bei dem wachsenden Umfange dieser Wissenschafen den unpassend gewordenen Namen Einleitung beibehalten. Es lasse sich nicht verkennen, dass die Beibehaltung desselben auf die Behandlung und den wissenschaftlichen Charakter dieser literarhistorischen Disciplin ungünstig eingewirkt habe. Dem Namen sei es hauptsächlich zuzuschreiben, dass sie sich bis auf den heutigen Tag noch nicht zu einem reinen und klaren Begriff und Prinzip einer Geschichte der biblischen Bücher erhoben habe, und in unsern sämmtlichen Lehrbüchern in mehrfacher Hinsicht einen unhistorischen, folglich unwissenschaftlichen Charakter an sich trage, sowohl in Ansehung des Materials, als der Behandlung. In Ansehung des Materials, sofern man unter das Geschichtliche noch immer viel Theoretisches einmische, namentlich aus der Kritik und Hermeneutik. In Ansehung der Behandlung, sofern die Materien nicht nach historischer Methode, in geschichtlicher Aufeinanderfolge und Entwicklung, sondern theils in abhandelnder systematischer Form, theils in beschreibender vorgetragen werden." A. a. O. S. 8—10. Man sollte denken, wer es sich so bestimmt zur Aufgabe macht, die Mängel der bisherigen Behandlung einer Wissenschaft hervorzuheben, wisse selbst einen um so befriedigenderen Begriff derselben aufzustellen. In dieser Erwartung sieht man sich jedoch bei der Hupfeld'schen Abhandlung getäuscht, welche selbst

Digitized by Google

nur einen weitern Beitrag zur Bestätigung des in ihr gerügten Standes der sogenannten Einleitungswissenschaft gibt.

Man stösst sich an dem Namen Einleitung, und schreibt ihm einen nachtheiligen Einfluss auf die Behandlung des unter ihm begriffenen Stoffes zu. Sollte aber der Name so wenig passen, und wenn er auch nicht bezeichnend genug ist, ein so grosses Hinderniss für die wissenschaftliche Auffassung und Behandlung sein? Es scheint beinahe, man wolle auf den Namen schieben, was seinen tiefer liegenden Grund in der Sache selbst hat. Sehen wir daher vor allem auf die wesentlichen Bestimmungen, welche man über den Begriff der Einleitungs-Wissenschaft aufzustellen pflegt.

Es lassen sich, wenn wir die gangbarsten Lehrbücher der Einleitung in die Schriften des A. und N. T. vergleichen, drei verschiedene Hauptdefinitionen unterscheiden, deren Vertreter DE WETTE, HUPFELD und SCHLEIERMACHER sind.

DE WETTE definirt den Begriff der biblischen Einleitung auf folgende Weise[1]): „Unter diesem Namen habe man es der Bibelforschung zuträglich gefunden, gewisse zur richtigen Ansicht und Behandlung der Bibel nothwendigen Vorkenntnisse, sowohl in Schriften als akademischen Vorträgen, als ein Ganzes zusammenzustellen, welches zwar eines wahren wissenschaftlichen Prinzips und nothwendigen Zusammenhangs entbehre, jedoch durch die Beziehung auf die Geschichte und geschichtlichen Verhältnisse und Eigenthümlichkeiten der biblischen Bücher, sowohl der ganzen Sammlung, als der einzelnen, ziemlich genau von andern, ehedem damit zusammengeworfenen, zur Schriftforschung gehörigen Disciplinen, als der biblischen Historie (Kirchengeschichte des A. und N. T.), und der biblischen Archäologie, nebst biblischer Geographie und Chronologie (welche man exegetische Hülfswissenschaften nennen könne) und der biblischen Hermeneutik unterschieden werde, und sich zur letztern und zur Exegese selbst als eigentlich einleitend verhalte, desswegen aber auch mit ihr mehr als mit jenen erstern zusammenlaufe.“ Nach dieser Definition würde demnach wirklich die sogenannte Einleitung

1) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel A. u. N. T. Th. 1. Einleitung in das A. T. Sechste Ausg. 1845. S. 1. f.

Digitized by Google

nur ein wissenschaftliches Aggregat sein, sie bestände nur aus einer Reihe verschiedenartiger, zufällig zusammengestellter Notizen, welchen man nach Belieben, nach dem jedesmaligen Zweck und Bedürfniss, eine grössere oder geringere Ausdehnung geben kann, und wie sie kein wissenschaftliches Ganze bildet, so hätte sie auch keinen selbstständigen wissenschaftlichen Zweck in sich selbst, sie wäre nur eine Hülfswissenschaft für die Exegese. Diese Ansicht von dem Wesen und der Aufgabe der Einleitung würde voraussetzen, dass alle jene Fragen, mit welchen sie sich beschäftigt, im Ganzen sehr unwesentlich sind, ihre speciellere Untersuchung wäre zwar nützlich und förderlich für die Exegese, sie hätten jedoch keine solche innere Bedeutung, dass ihre Beantwortung eine an sich nothwendige Aufgabe wäre. Wie stimmt aber diese Ansicht mit dem Inhalt des DE WETTE'schen Lehrbuchs selbst, überhaupt mit allem demjenigen überein, wovon in jedem Lehrbuch der Einleitung vorzugsweise die Rede sein muss? Das Objekt der Einleitung sind die biblischen oder bestimmter die kanonischen Schriften. Als kanonische bilden sie ein in sich geschlossenes Ganzes mit einem bestimmten Begriff. Mit dem hergebrachten Begriffe des Kanon's ist unmittelbar auch eine bestimmte Behauptung über den Ursprung dieser Schriften, über die Zeit, in welcher sie entstanden sein sollen, die Verfasser, welchen sie zugeschrieben werden, den ganzen Charakter, welchen sie an sich tragen, ausgesprochen. Welche andere Frage könnte nun aber, wenn überhaupt einmal, wie es der Begriff der Einleitung in jedem Fall von selbst mit sich bringt, die biblischen Bücher zum Gegenstand einer näher in sie eingehenden Reflexion gemacht werden, grössere Wichtigkeit haben, als eben diese, ob es sich mit ihnen, mögen sie nun in ihrer Einheit als Ganzes oder jedes einzeln für sich betrachtet werden, wirklich so verhält, wie nach dem herkömmlichen Begriff des Kanon's voraus schon angenommen werden soll? Und wenn die so gestellte Frage an sich schon auch die Möglichkeit in sich schliesst, dass bei dem einen oder andern Buche die Untersuchung auf ein Resultat führt, das seine kanonische Auctorität wenigstens sehr zweifelhaft machen muss, welche Wichtigkeit gewinnt die theologische Wissenschaft, die überhaupt über die Frage zu entscheiden hat, welche Schriften des Kanon's kanonisch sind oder nicht, mit welchem Recht jedes Buch des Kanon's seine Stelle in demselben einnimmt,

Digitized by Google

und ob sich alle jene Begriffe, die man mit dem Kanon zu verbinden gewohnt ist, auch geschichtlich rechtfertigen lassen? Je höher und eigenthümlicher die Attribute sind, welche die den Kanon bildenden Schriften durch ihre kanonische Auctorität erhalten, um so mehr kommt auch auf die Gewissheit an, ob sie mit Recht als kanonisch anzusehen sind oder nicht, und es lässt sich daher auch nicht in Abrede ziehen, dass einer Wissenschaft, welche vor allem die wichtigste aller auf die Schrift sich beziehenden Fragen zu untersuchen hat, eine so selbstständige Bedeutung zukommt, dass sie keiner andern untergeordnet werden kann, sondern vielmehr gerade diejenige ist, welche andere theologischen Wissenschaften, so weit sie auf die Schrift sich beziehen, zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben. Was namentlich die Exegese betrifft, so steht zwar die Einleitungs-Wissenschaft in der nächsten Beziehung zu ihr, aber es findet auch wieder ein so freies und unabhängiges Verhältniss zwischen beiden statt, dass kein Grund vorhanden ist, die eine von beiden nur als die Hülfswissenschaft der andern zu betrachten. Für die Exegese bleibt der Inhalt der Schriften derselbe, wie man auch über ihren Ursprung urtheilen mag, und die Einleitungs-Wissenschaft hat die Resultate der Exegese nur so weit zu berücksichtigen, als es darauf ankommt, die Schriften, deren Ursprung untersucht werden soll, ihrem richtig verstandenen Inhalt nach so genau als möglich zu kennen. So wenig ist es demnach blos zuträglich, wie DE WETTE sagt, und zweckdienlich für die Bibelforschung, gewisse zur richtigen Ansicht und Behandlung der Bibel nothwendige Vorkenntnisse zusammenzustellen, dass vielmehr die ganze Aufgabe, welche die Einleitungs-Wissenschaft lösen soll, eine Frage der prinzipiellsten Bedeutung ist. Es handelt sich um den prinzipiellen Charakter der den Kanon ausmachenden Schriften, oder um die Frage, ob der Kanon auch an sich das ist, was er der kirchlichen Ueberlieferung zufolge sein soll. Und wenn nun dieselbe die kanonische Auctorität betreffende Frage sowohl bei dem Kanon im Ganzen als auch bei jedem einzelnen zum Kanon gehörenden Buche immer wieder mit derselben Bedeutung sich aufdringt, so fällt dadurch von selbst die Behauptung hinweg, dass der Inhalt der Einleitungs-Wissenschaft eines wahren wissenschaftlichen Prinzips und nothwendigen Zusammenhangs entbehre. Hält man nur die mit dem Begriffe des Kanons gegebene Hauptfrage fest, so stellt sich al-

Digitized by Google

les von selbst unter die Einheit eines das Ganze bestimmenden Gesichtspunkts.

Wenn nun aber auch die Einleitungs-Wissenschaft von dem Zufälligen und Willkürlichen ihres Inhalts und ihrer Aufgabe, das ihr in der bisher beurtheilten Ansicht anhängt, befreit und der Gefahr enthoben ist, auf die niedrige Stufe eines blossen Aggregats herabgesetzt zu werden, wenn sie als die Wissenschaft, welche den Ursprung und den ursprünglichen Charakter der kanonischen Schriften untersuchen soll, auf ihren bestimmten selbstständigen Begriff gebracht ist, so fragt sich weiter, ob ihr Begriff dadurch erschöpft ist, dass wir sie als eine rein geschichtliche Wissenschaft auffassen. Die Frage, wie eine bestimmte Klasse von Schriften entstanden ist, scheint eine rein geschichtliche zu sein, und die Einleitung hätte daher nur die Aufgabe, nach dem Ursprung der kanonischen Schriften zu fragen und dem Faden zu folgen, an welchem ihre Geschichte fortläuft. Von diesem rein geschichtlichen Gesichtspunkt aus hat, nach dem Vorgang Credner's[1]), zuerst E. Reuss in Strassburg seiner die *Stelle* eines Lehrbuchs der Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments vertretenden Schrift den Titel: Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments (1842) gegeben und für die sogenannte Einleitungs-Wissenschaft das historische Prinzip geltend gemacht. Ganz besonders hat sich aber Hupfeld in der schon genannten Abhandlung auf diesen Standpunkt gestellt, und sogar das Prioritätsrecht für diese Auffassung der Einleitungs-Wissenschaft in Anspruch genommen. Der eigentliche und allein richtige Name der Wissenschaft in ihrem heutigen Sinne sei, behauptet Hupfeld, Geschichte der heiligen Schriften A. und N. T. oder der biblischen Literatur, wie sie schon R. Simon genannt habe, und wir brauchen den Begriff der Geschichte nur streng festzuhalten und im Einzelnen durchzuführen, um ein wissenschaftliches Prinzip und einen nothwendigen Zusammenhang in die Materien zu bringen und alles Ungehörige auszuscheiden. Es frage sich, was waren die unter dem Na-

1) Credner Einl. B. 1. S. 2. definirt die Einleitung in das N. T. als die kritische Geschichte der neutestamentlichen Sammlung von ihren ersten Anfängen an bis auf die Gegenwart herab, und nach ihren einzelnen Bestandtheilen ebensowohl als nach ihrer Gesammtheit oder als die Geschichte des N. T.

Digitized by Google

men der Bibel vereinigten Schriften ursprünglich und wie sind sie geworden, was sie jetzt sind? d. h. welchen Ursprung und ursprünglichen Charakter haben sie, und welche Schicksale und Veränderungen haben sie erfahren, bis sie ihre heutige Gestalt, Verbindung, Geltung und Wirksamkeit erlangt haben? Die hauptsächlichsten Gegenstände der Untersuchung seien demnach: 1) von dem Ursprung d. i. Verfasser und Abfassungszeit derselben, nebst Beschreibung ihres Inhalts und Würdigung ihres schriftstellerischen und sonstigen Charakters; 2) von ihrer Sammlung zu einem Ganzen, als Corpus heiliger Schriften und der Geschichte ihrer Anerkennung als solcher; 3) Geschichte ihrer Erhaltung, Fortpflanzung und Bearbeitung, d. i. der Veränderungen, die sie in ihrer innern und äussern Gestalt mit der Zeit erlitten haben und der Bemühungen und Anstalten zur Herstellung und Auslegung des Textes derselben (a. a. O. S. 12). Es scheint diess ganz in der Natur der Sache selbst begründet zu sein. Soll die Einleitung den Ursprung der kanonischen Bücher erforschen, so kann diess ja nur auf dem geschichtlichen Wege geschehen, was könnte sie daher anders sein als eine Geschichte der kanonischen Bücher, mag man sie von der ältesten Zeit bis in die neueste herabführen; oder sie auf eine bestimmte Periode beschränken? Es fragt sich nur, was das Geschichtliche selbst in sich begreift, ob die Einleitung als Geschichte des Kanons sich nur an das unmittelbar Gegebene halten kann? Diess meint auch Hupfeld nicht. Wenn sie Geschichte sei, so müsse sie nach geschichtlichem Pragmatismus streben, d. h. nach Erforschung und Darstellung des innern Zusammenhangs und Entwicklungsgangs der Erscheinungen. Da nun die Auffindung eines solchen Pragmatismus historische Forschung oder Kritik erfordere, namentlich in solchen Zeiten und Stellen, wo es an ausdrücklichen Zeugnissen fehle und das Fehlende nur durch Vermuthung nach innern Gründen und nach Analogie ergänzt werden könne, so müsse die Methode zugleich eine kritische sein. Ja, Hupfeld geht noch weiter und behauptet, diesen Namen habe die Wissenschaft erst in neuern Zeiten verdient, nachdem sie sich von dem Dienst der Dogmatik, in welchem sie aufgewachsen, emancipirt habe, und eine selbstständige Wissenschaft geworden sei. Dazu habe indess nichts Geringeres gehört, als eine solche Revolution in der religiösen Denkart und der Ansicht von den Büchern, die der Gegenstand dieser

Digitized by Google

Untersuchung seien, wie sie seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts eingetreten sei. Denn diese Bücher seien für den Christen heiligen, folglich göttlichen Ursprungs und Charakters geachtet. Als solchen habe man ihnen das Vorrecht eines übernatürlichen ausserordentlichen Zusammenhangs und Verlaufs ertheilen und sie von den Gesetzen des menschlichen Pragmatismus ausnehmen zu müssen geglaubt. Dieses Vorurtheil habe erst überwunden und die nöthige Unbefangenheit gewonnen sein müssen, um diese Bücher auch von ihrer menschlichen Seite zu betrachten und nach Analogie der übrigen Denkmäler des Alterthums zu behandeln, ehe eine wirkliche historische Kritik möglich gewesen sei, weil nur Menschliches eine Geschichte habe und ohne Analogie es keine Kritik gebe. Hier entsteht nun aber für Huppeld das ernste Bedenken, ob diese historisch-kritische Ansicht mit dem religiösen und dogmatischen Charakter oder dem göttlichen Ansehen der heiligen Schrift als dem Grunde unsers Glaubens verträglich sei? Es lasse sich nicht läugnen, dass sie mit der altdogmatischen und in der Kirche hergebrachten Ansicht von göttlicher Offenbarung und Inspiration unvereinbar sei. Denn da nach dieser Ansicht alles Göttliche etwas schlechthin Uebernatürliches sei, so könne freilich die heilige Schrift, als das durch einen wunderbaren Akt zur Aufzeichnung gekommene, gleichsam dictirte Wort Gottes, keine menschliche, der Entwicklung und Veränderung ausgesetzte, sondern nur eine göttliche Natur haben und es sei dann mit Recht zu erwarten, dass dasselbe Wunder, das sie hervorgebracht, sie auch unter den Händen der Menschen unversehrt erhalten und auch vor menschlichen Zuthaten bewahrt habe. Auch aus dem Begriff des Kanons folge, dass er als eine göttliche Norm des Glaubens und Lebens etwas Festes, Untrügliches, Unwandelbares sei. Insbesondere scheine das Prinzip des Protestantismus die Nothwendigkeit mit sich zu bringen, alles Menschliche, Veränderliche, des Irrthums Fähige, von der Schrift auszuschliessen, und die protestantische Orthodoxie des 17. und 18. Jahrh. in Betreff der Schrift sei gewissermassen ein protestantisches Postulat gewesen. Da nun aber auf der andern Seite ebenso entschieden behauptet und als unwidersprechliche Thatsache angenommen wird, dass das Wort Gottes in der Schrift wirklich in die menschliche Entwicklung eingegangen und weder von den damit verbundenen Zufällen, Veränderungen und Ver-

Digitized by Google

derbnissen, noch von sonstigen, den menschlichen Schriften anklebenden Mängeln frei geblieben sei, so liegt hier ein Widerspruch vor, welcher nothwendig gelöst werden muss, die Art aber, wie die Lösung desselben versucht wird, zeigt nur, wie wesentlich dieser Widerspruch zu dem geschichtlichen Begriff des Kanons, von welchem hier die Rede ist, selbst gehört. Es sei, wird gesagt, nicht zu bezweifeln, dass die heilige Schrift auch eine menschliche Seite habe, und in dieser Hinsicht vor andern menschlichen Schriften nichts voraus habe, und dass, da das menschliche Element nicht blos an der Aussenseite hafte, sondern bis in den Inhalt hineinreiche, das Göttliche nicht nach einer äussern mechanischen Regel, sondern nur durch innere geistige Prüfung und Anschauung zu erkennen und auszuscheiden sei. Wir müssen uns daher, wenn wir den Boden der historischen Forschung und Kritik der heiligen Schriften mit gutem Gewissen betreten wollen, vor allen Dingen entschliessen, dem alten missverständlichen Begriff und Aberglauben desselben, d. i. dem Götzendienst zu entsagen und nur den Glauben an die Offenbarung, d. i. an das Walten des göttlichen Geistes in dem heiligen Kreise, aus dem sie hervorgegangen und von dem sie Ausfluss und Zeugen sind, festhalten. Gerade so, wie wir in der Person Christi eine zweifache Natur unterscheiden, eine göttliche und eine menschliche, wovon jede eine vollkommene sei, und wie wir in dem Menschen einen Gegensatz des göttlichen und menschlichen Triebes und eine daher rührende Doppelseitigkeit unsrer Erkenntniss und unsers ganzen geistigen Wesens finden, so fallen auch die heiligen Schriften unter einen zweifachen Gesichtspunkt. Sie seien ihrem Buchstaben, d. i. ihrem äussern und natürlichen Zusammenhang nach, menschliche, jüdische Schriften, aber dem Geiste, oder ihrer innern göttlichen Natur nach, göttliche, heilige Schriften. Jenes für die natürliche, menschliche Ansicht oder den Verstand, dieses für die geistliche, göttliche Ansicht oder den Glauben. Jene Seite sei die der Geschichte und Entwicklung unterworfene und sonach der geschichtlichen Forschung und Kritik anheimfallende zeitliche Schale, diese der ewige, durch keine Kritik zerstörbare Kern dieser Schriften (a. a. O. S. 12–26). So hätte es demnach die Kritik nur mit der Aussenseite, der Schale der kanonischen Schriften zu thun, was würde aber damit gewonnen, welche niedrige Stufe würde sie so in der Reihe der theologischen

Digitized by Google

Wissenschaften einnehmen, wie wenig ihrem Namen entsprechen? Gibt es eine Wissenschaft, welche ihrem Begriff nach die Aufgabe hat, in das innerste Wesen der Sache selbst einzudringen, so ist es doch gewiss die Kritik, und gerade bei der wichtigsten Klasse von Schriften, den kanonischen, sollte sie sich blos auf das Aeussere und Unwesentliche beschränkt sehen müssen, ohne das Recht zu haben, ihren Blick auch auf das Innere zu richten? Die ganze Unterscheidung, welche hier zwischen einer göttlichen und menschlichen Seite der kanonischen Schriften gemacht wird, stellt die Aufgabe der Einleitungs-Wissenschaft unter einen durchaus schiefen Gesichtspunkt. Was an diesen Schriften göttlich oder menschlich ist, hat nicht die Kritik zu entscheiden, sondern die Dogmatik. Hätte die Kritik diese Schriften einzig nur nach ihrer menschlichen Seite im Unterschied von ihrer göttlichen zu betrachten, müsste sie ebendeswegen bei allem, was sie an ihnen Menschliches entdeckt, sich zugleich sagen, dass dieses Menschliche ihren göttlichen Charakter nach den hergebrachten Vorstellungen, die man mit ihrer kanonischen Auctorität verbindet, auf keine Weise beeinträchtigen kann, würde auf diese Weise der kritische Verstand mit dem Glauben eine Antinomie bilden, vermöge welcher, was der Eine verneint, der Andere mit demselben Rechte bejaht, welche leere Spielerei wäre das ganze Geschäft der Kritik? Jede mit den besten kritischen Gründen aus dem Kanon verwiesene Schrift, könnte so immer wieder durch die Hinterthüre des Glaubens in die Reihe der kanonischen Schriften eintreten, und dieselbe kanonische Auctorität auch ferner für sich in Anspruch nehmen. Was hilft es, das alte Dogma von der Inspiration für ein Missverständniss, für Aberglauben und Götzendienst zu erklären, wenn man doch wieder an den Glauben appellirt, um die Göttlichkeit der Schrift gegen die Uebergriffe des nur auf die menschliche Aussenseite beschränkten kritischen Verstandes sicher zu stellen? Die Kritik hat nicht nach dem Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in diesen Schriften zu fragen, sondern nur nach ihrem Ursprung. Als kanonische Schriften sollen sie auch apostolische Schriften sein. Die Frage, um welche es sich handelt, ist daher einfach diese: ob sie auch wirklich von den apostolischen Verfassern herrühren, welchen sie als kanonische Schriften zugeschrieben werden? Sind sie apostolisch, so mag man ihnen alle Eigenschaften beilegen, die man zum

Digitized by Google

Begriff der apostolischen Auctorität rechnen zu müssen glaubt, sind sie aber nicht apostolisch, sogar erst nachapostolisch, so können sie auch nur aus den Verhältnissen der spätern Zeit, welcher sie angehören, begriffen werden. Die Aufgabe der Einleitungs-Wissenschaft ist demnach noch keineswegs auf ihren adäquaten Begriff gebracht, wenn man sie als die Geschichte der biblischen Bücher ihrer menschlichen Seite nach definirt. Denn nicht was sich mit diesen Büchern überhaupt zugetragen hat, in dem ganzen Verlauf der christlichen Kirche, welche Schicksale, welchen Einfluss sie gehabt haben, will man zunächst wissen, sondern, da an ihrem Ursprung ihr wesentlicher Charakter hängt, vor Allem nur, wie sie entstanden sind, und aus welchem Gesichtspunkt wir sie vermöge ihres Ursprungs zu betrachten haben. In welche unbestimmte Weite würde sich die Einleitungs-Wissenschaft als Geschichte der biblischen Bücher verlieren, wenn sie, wie Hupfeld meint, auch eine religiös-dogmatische Geschichte der Bibel, eine Geschichte des Gebrauchs und der Wirksamkeit der Bibel, in der Kirche, in der Theologie, wie im Leben in sich aufzunehmen hätte? Um den Ursprung der kanonischen Schriften handelt es sich also vorzugsweise, um aber die Frage in ihrer tiefern Bedeutung aufzufassen, muss man sich auch der Möglichkeit in ihrem ganzen Umfang bewusst sein, dass es sich mit ihnen ganz anders verhält, als nach der herkömmlichen Vorstellung angenommen wird. Wozu die Erinnerung an die seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts eingetretene Revolution in der Denkart und Ansicht von diesen Büchern, wenn sich die Untersuchung über sie nicht in der ganzen Weite der Ansichten bewegen soll, welche erst in der neuesten Zeit in Umlauf gekommen sind?

Lücke hat in der Vorrede zu Schleiermacher's Einleitung in's N. T. S. XII. an der Hupfeld'schen Definition als verdienstlich anerkannt, dass sie die Einleitung als Geschichte der heiligen Schriften A. und N. T. so zu sagen auf ihren Taufnamen, den ihr R. Simon, ihr Vater, einst bei ihrer Geburt gegeben habe, zurückführe. Damit scheine sie auch ihre ursprüngliche wissenschaftliche Würde und Gestalt wieder zu gewinnen. Nur meint Lücke, wenn man einmal auf R. Simon zurückgehe, so sollte man auch den vollen Namen und Begriff, den er dem Inhalt der sogenannten Einleitung gegeben, wieder geltend machen. Er nenne sie nicht blos *histoire*, sondern *hi-*

Digitized by Google

stoire critique du V. et N. T., gewiss nicht um den kritischen Charakter seiner historischen Forschung und Darstellung, der sich von selbst verstehe, auszudrücken, sondern in Beziehung auf den kritischen Zweck derselben. Sei aber die Kritik der heiligen Bücher der eigentliche, wesentliche, wissenschaftliche Zweck ihrer Geschichte, so liege auch die wissenschaftliche Form nicht in dem Begriff der Geschichte, sondern in dem der Kritik. Der Zweck der Kritik gebe der Einleitung ihre allgemeine wissenschaftliche Form und wesentliche Beziehung auf die Exegese, als philologische Kunst. Der besondere theologische Charakter derselben liege in der Idee des heiligen Schriftkanons; als solcher, nicht als irgend eine literarische oder sprachliche Erscheinung haben die Schriften des A. und N. T. ihre eigenthümliche theologische Bedeutung. Wie aus der schon durch die Apologetik gegebenen Idee des Kanons die Kritik desselben als Bedingung einer wahren theologischen Auslegung nothwendig folge, so ergebe sich aus der Aufgabe der Kritik des Kanons die Inhalts- und Formbestimmung der Wissenschaft. Die Kritik des Kanons aber, *als* eines historischen Faktums, habe die wahre Geschichte des Kanons zu ihrer Voraussetzung, oder vielmehr zu ihrem stofflichen Inhalt. So könne man die Wissenschaft schlechthin die Kritik des Kanons nennen, welche, zusammengeordnet und gleicher Würde mit der Hermeneutik, unmittelbar die exegetische Kunst begründe. Sehr richtig wird hier die wesentliche Aufgabe der Einleitung in den kritischen Zweck gesetzt, und doch fehlt es auch hier an einem klaren und bestimmten Begriff. Wozu die Beziehung auf die Exegese, wenn doch die Einleitung als Kritik eine eigene selbstständige theologische Wissenschaft sein soll? Wichtig für die Exegese ist die Kritik nur, sofern sie den Text, welchen die Exegese auslegen soll, zu untersuchen und in seiner Reinheit herzustellen hat, von dieser Art der Kritik ist ja aber hier nicht die Rede. Kritik des Kanons wird die Einleitungs-Wissenschaft mit Recht genannt, was sie aber als solche am Kanon zu thun hat, ist hiemit noch nicht gesagt, und gerade darauf kommt es an, ihr Objekt so genau als möglich zu bestimmen. Was soll es nun aber heissen, wenn Lücke sagt, die Kritik des Kanons habe die wahre Geschichte des Kanons zu ihrer Voraussetzung, oder zu ihrem stofflichen Inhalt? Dass dem Kanon oder seiner Geschichte auch etwas Wahres zu Grunde liegt, muss freilich voraus-

Digitized by Google

gesetzt werden, aber dieses Wahre hat die Kritik nicht als ein Gegebenes vor sich, so dass sie davon als von ihrer Voraussetzung ausgehen könnte, sondern es ist vielmehr eben das, was von der Kritik erst gefunden werden muss, und weil es erst auf einem mit so vielen Schwierigkeiten verbundenen Wege gefunden werden kann, weil so Manches dazwischen liegt, eine ganze Masse dogmatischer Voraussetzungen und hergebrachter Meinungen, durch welche man sich erst Bahn brechen muss, um zu dem wahren Wesen der Sache selbst hindurchzudringen, was nur dadurch geschehen kann, dass man genau untersucht, was an ihnen Wahres oder Falsches ist, und Beides so viel möglich scheidet, wird die Einleitung als Wissenschaft eine Kritik des Kanons genannt. Was sie daher als ihr Objekt vor sich hat, als ihren stofflichen Inhalt, oder die Voraussetzung, von welcher sie ausgehen muss, ist nicht sowohl die wahre Geschichte des Kanons, als vielmehr die unwahre, oder wenigstens die wahre und unwahre Elemente noch ungesondert enthaltende, zu welcher sich ebendesswegen die Einleitung nur kritisch verhalten kann.

Eine kritische Geschichte des Kanons oder die Kritik des Kanons ist demnach die Einleitung. Diess ergibt sich aus den verschiedenen, zur Bestimmung ihres Begriffs hervorgehobenen Merkmalen. Was begreift aber die Kritik selbst in sich, oder was gibt dem kritischen Bewusstsein, mit welchem die Einleitung zu ihrem Objekt, dem Kanon herantreten soll, seinen bestimmten Inhalt? Diess führt uns auf die dritte von Schleiermacher gegebene Definition des Begriffs der Einleitung. Schleiermacher sucht den Begriff der Einleitung durch Ausscheidung dessen, was für die Einleitung von andern theologischen Disciplinen, zwischen denen sie steht, zu thun übrig bleibt, zu gewinnen. Er nimmt eine Analogie zu Hülfe. Es sei sehr gewöhnlich, wenn ein alter Schriftsteller auf's Neue herausgegeben werde, dass man ihm Prolegomena vorsetze. Die Absicht davon sei keine andere, als den gegenwärtigen Leser in die Stellung des ursprünglichen zu bringen, also die geschichtlichen Einzelnheiten zusammenzustellen, welche man zum Verständniss haben muss. Man werde bekannt gemacht mit den Lebensverhältnissen des Verfassers, welche der Abfassung der Schrift vorangingen, und mit lauter Punkten, die zu seinem Bewusstsein gehören, von welchem aus der Schriftsteller geschrieben habe, und welches für den ursprünglichen Leser

Digitized by Google

nur dasselbe gewesen sein könne. Darauf sei nun die ganze Aufgabe zurückzuführen. Die Einleitung in's N. T. soll nichts enthalten, als was in die Prolegomena irgend eines Werkes gehöre. Das Kritische werde dabei seinen natürlichen Platz finden, denn ein kritischer Herausgeber eines Werkes werde seine Ansichten von dem thatsächlichen Verhältniss des Textes mittheilen müssen, um die Art zu rechtfertigen, wie er die Regeln der Kritik angewandt habe[1]). Die Schleiermacher'sche Begriffsbestimmung hat etwas sehr Schwankendes und Unbestimmtes, man weiss nicht, wie weit Schleiermacher die Aufgabe der Kritik mit der der Einleitung für identisch hält, indem er da, wo man eine nähere Erklärung über die wesentliche kritische Aufgabe der Einleitung erwartet, nur von der Textkritik spricht. Man vermisst so überhaupt bei dieser Definition eine schärfere Begriffsbestimmung und ein genaueres Eingehen in das Wesen der Sache selbst. Scheint es doch Schleiermacher denke sich gleichfalls die Einleitung nur dazu bestimmt, gewisse Einzelnheiten zusammenzustellen, um den Leser auf zweckmässige Weise mit den äussern Umständen der Schriftsteller bekannt zu machen, mit deren Schriften er sich zu beschäftigen im Begriff ist. Gleichwohl enthält das von Schleiermacher über die Aufgabe der Einleitung Gesagte eine Andeutung, die weiter verfolgt zu werden verdient. Treffend ist schon die aus der profanen Literatur zu Hülfe genommene Analogie der Prolegomena, da es Prolegomena in sehr verschiedenem Sinne gibt, und jedem Kundigen schon die Erinnerung an die berühmten Wolf'schen Prolegomena zum Homer, oder die Kant'schen Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, sagen kann, welche Bedeutung Prolegomena auch für Fragen der höhern Kritik haben können. Noch wichtiger ist jedoch die von Schleiermacher hervorgehobene Bestimmung, dass die Einleitung die Aufgabe habe, den gegenwärtigen Leser in die Stellung des ursprünglichen zu bringen. Wenn auch Schleiermacher diess zunächst nur auf die zum Verständniss dienenden geschichtlichen Einzelnheiten bezieht, so ist doch damit zugleich die eigentliche Aufgabe der Kritik sehr bezeichnend ausgesprochen. Das kritische Bewusstsein besteht bei allem, was aus dem

1) Einleitung in's N. T. Sämmtliche Werke. Erste Abtheilung. Zur Theologie. Achter Band. 1845.

Digitized by Google

Alterthum auf uns gekommen ist, wesentlich darin, dass Vergangenheit und Gegenwart in der ganzen Weite des Unterschieds auseinander gehalten werden. Der Kritiker muss sich vor Allem bewusst sein, dass zwischen dem Objekt der Kritik und seinem Bewusstsein von demselben so viel Vermittelndes dazwischen liegt, in welchem sehr verschiedenartige Elemente in einander geflossen sein können, die erst wieder geschieden sein müssen, um zu dem reinen, von allen trübenden Elementen geläuterten Begriff der Sache selbst hindurchzudringen. Diese Aufgabe der Kritik bezeichnet daher Schleiermacher sehr richtig, wenn er von ihr verlangt, dass sie den gegenwärtigen Leser so viel möglich in die Stellung des ursprünglichen bringen soll. In demselben Verhältniss, in welchem der Leser der Gegenwart an die Stelle des ursprünglichen tritt, und sich mit ihm identisch wissen kann, ist auch alles hinweggeräumt, was erst im Laufe der Zeit durch Einflüsse verschiedener Art zu dem Ursprünglichen hinzugekommen ist, und eine mehr oder minder unrichtige Vorstellung von der Sache selbst gibt. Nur möchten, was den Ursprung einer Schrift betrifft, auch schon die ursprünglichen Leser nicht immer in der Lage sein, mit urkundlicher Genauigkeit zu wissen, wie es sich mit ihm verhält. Der Begriff der ursprünglichen Leser ist ohnediess relativ, man kann ihn in einem weiteren und engeren Sinne nehmen, wenn man ihn aber auch im engsten nimmt, so lässt sich der Fall denken, dass eine pseudoapostolische Schrift schon von den ersten Lesern nicht als das, was sie wirklich war, erkannt, sondern allgemein für das, wofür sie sich mit ihrem blos angenommenen Titel ausgab, gehalten wurde. Nicht das Bewusstsein der ursprünglichen Leser, sondern, wie auch Schleiermacher selbst in seiner weiteren Erörterung sagt, nur das Bewusstsein, von welchem aus der Schriftsteller selbst geschrieben hat, ist der Punkt, welchen die Kritik zu fixiren hat, um ihr Objekt als das, was es an sich ist, aufzufassen. Wer anders als der Schriftsteller selbst kann wissen, wie es sich mit seiner Schrift verhält, wie sie entstanden, aus welchen Elementen sie hervorgegangen ist, welche Tendenz sie hat? Schon hieraus geht hervor, dass das letzte Ziel, nach dessen Erreichung die Kritik zu streben hat, nur in dem Bewusstsein des Schriftstellers selbst liegen kann, in den innersten Gedanken seiner schriftstellerischen Conception.

Digitized by Google

Der Begriff der Kritik ist es demnach erst, durch welchen die Einleitungs-Wissenschaft das wird, was sie wesentlich ist. Soll ihr Gegenstand nicht blos ein zufälliges und willkürliches, ein rein empirisches Wissen sein, sondern eine an sich nothwendige Aufgabe des theologischen Wissens, so kann ihre Aufgabe nur als eine kritische bestimmt werden. Dass sich aber die Einleitungs-Wissenschaft zu ihrem Objekt nur kritisch verhalten kann, ist durch die Beschaffenheit des Objekts selbst bedingt. Seine nähere Bestimmung erhält der Begriff der Einleitungs-Wissenschaft durch die Reflexion auf ihr Objekt, durch genauere Verständigung darüber, welcher Art und Beschaffenheit der Gegenstand ist, mit welchem sie sich beschäftigt, was an ihm das eigentliche Objekt der Kritik ist. Der Gegenstand der Einleitungs-Wissenschaft sind die kanonischen Schriften, aber nicht, wie sie an sich sind, sondern mit allen jenen Vorstellungen und Voraussetzungen, die sie zu kanonischen machen. Als kanonische Schriften sind sie Schriften, mit welchen sich der Begriff einer bestimmten dogmatischen Auctorität verknüpft. Sie gelten dem Dogma als göttlich inspirirte Schriften, als urkundlicher Ausdruck und Inbegriff der göttlich geoffenbarten Wahrheit, welche die bestimmende Norm für das ganze theoretische und praktische Verhalten des Menschen sein soll. Das eigentliche Objekt der Kritik ist nun eben dieses Dogmatische an ihnen, das Prinzip ihrer kanonischen Auctorität. Die Einleitungs-Wissenschaft hat daher zu untersuchen, ob diese Schriften auch an sich das sind, was sie nach der dogmatischen Vorstellung, die man von ihnen hat, sein sollen, und da die erste Voraussetzung, unter welcher diess allein stattfinden kann, ist, dass sie von den Schriftstellern wirklich verfasst sind, welchen sie zugeschrieben werden, so ist ihre erste Aufgabe die Beantwortung der Frage, mit welchem Rechte sie sich für apostolische Schriften ausgeben. Wie in der Philosophie dem Dogmatismus der Kriticismus gegenübersteht, so ist auch in der Theologie der Gegensatz des Dogma die Kritik. Das Dogma ist die schlechthinige Behauptung dessen, was das Dogma aussagt, die Kritik fragt nach dem Grunde der Behauptung, indem sie auf die Beziehung des Objekts zum Bewusstsein reflektirt, und sich alles dessen bewusst werden will, wodurch das Verhältniss des Objekts zum Bewusstsein des Subjekts vermittelt wird. Kann sich das Subjekt mit dem von ihm unterschiedenen Ob-

Digitized by Google

jekt unmittelbar Eins wissen, so ist diess der Glaube als die unmittelbare Gewissheit dessen, was dem Subjekt als der Gegenstand seines Wissens gegeben ist, in demselben Verhältniss aber, in welchem das Subjekt sich mit dem Objekt nicht mehr Eins wissen kann, geht das glaubige Bewusstsein in das kritische über, und das bewegende Prinzip, durch welches der Uebergang von der einen Form des Bewusstseins in die andere vermittelt wird, ist der Zweifel. Es gibt keinen Glauben, welcher nicht auch irgend einen Keim des Zweifels in sich schliesst. Fragt man also, ob es sich mit den kanonischen Schriften wirklich so verhält, wie die dogmatische Voraussetzung der Kirche ist, welche diesen Schriften die höchste göttliche Auctorität beilegt, so ist diese Frage und der Zweifel, welchen sie in sich begreift, schon das Erwachen des kritischen Bewusstseins, der Anfang der Kritik. Zu dieser Frage muss es aber irgend einmal kommen, da es zur Natur des Bewusstseins gehört, sich von den Objekten, die seinen Inhalt ausmachen, zu unterscheiden, sich von ihnen loszureissen und in sich selbst zurückzuziehen, und sich als die Macht über sie ebendadurch zu wissen, dass es sie als etwas von sich Verschiedenes sich gegenüberstellt. Ist so der Zweifel auch nur durch die kleinste Spalte in das Bewusstsein eingedrungen, um sich zwischen das Bewusstsein und sein Objekt hineinzustellen und das Bewusstsein in seinem Verhältniss zum Objekt in Zwiespalt mit sich selbst zu bringen, keine Macht der Welt kann es verhüten, dass nicht der einmal entstandene Riss zu einer immer grössern Kluft wird. Ein Stück nach dem andern löst sich von der unmittelbaren Identität des Subjekts mit seinem Objekt los, der Zweifel greift immer tiefer und gewaltiger ein, es wird bald diess bald jenes in Frage gestellt, und man kann gar nicht wissen, was das endliche Resultat dieses fortgehenden kritischen Prozesses sein wird. Fort und fort prozessirt so das mit seinem Objekt uneins gewordene Bewusstsein mit demselben, und kann nicht ruhen, bis es dasselbe völlig unter sich gebracht und sich als die wissende Macht darüber gestellt hat. Dabei sind nun aber zwei Seiten dieses Prozesses zu unterscheiden. Der Anfang der Kritik kann, der Natur der Sache nach, nur der Bruch des Subjekts mit dem Objekt, das der Inhalt seines Bewusstseins ist, sein, es muss sich irgend etwas zwischen Objekt und Subjekt hineinstellen, wodurch das Subjekt in seinem Glauben an das Objekt irre wird,

Digitized by Google

und sich mehr und mehr ihm die Ueberzeugung aufdrängt, dass es mit demselben sich nicht so verhält, wie es bisher in seinem unbefangenen Glauben voraussetzte. Es ist diess die negative Seite der Kritik, die immer der positiven vorangehen muss. Das Element der Kritik ist der Zweifel. Eine Kritik, die nicht zweifelt, den Zweifel nicht zu seinem Recht kommen lässt, die, wenn sie auch einen Zweifel hat, sich damit beruhigt, er werde nicht so viel auf sich haben und sich von selbst wieder beilegen lassen, ist keine Kritik. Der Kritik muss es vor Allem mit dem Zweifel wahrer und voller Ernst sein, sie darf sich nichts verbergen und vorenthalten, nicht zu weich und nachsichtig sein, sie muss alles fest und unverwandt in's Auge fassen, keine Konsequenz, welche sie auch sein mag, darf sie zurückschrecken, nur, wenn der Zweifel zu seinem vollsten Recht gekommen ist, kann er auch gründlich widerlegt und gehoben werden. Ob er aber je widerlegt und gehoben wird, ist freilich eine ganz andere Frage, in keinem Fall aber kann es der Kritik zum Vorwurf gemacht werden, wenn sie blos negative Kritik bleibt. Es ist in der neuesten Zeit sehr gewöhnlich geworden, die Kritik, sofern sie so oft nur ein negatives Resultat hat, als eine destructive zu bezeichnen, und sie mit diesem Namen zu verdächtigen. Es geschieht ihr aber dadurch grosses Unrecht, denn warum sollte die Kritik nicht auch destruiren dürfen, wenn doch die Wahrheit nur dadurch gefunden werden kann, dass man vor Allem zeigt, wie unwahr und falsch, wie unhaltbar und nichtig das bisher für wahr und unumstösslich Gehaltene ist? Will man mit jener Bezeichnung sagen, die Kritik zerstöre so oft, was an sich nicht zerstört werden sollte, sie gefalle sich so sehr nur im Zerstören und Niederreissen, dass sie sich auch am Heiligen und Göttlichen vergreife, so ist es ebenso willkürlich, ihr nur ein unlauteres Motiv und Interesse unterzuschieben, als es willkürlich ist, geradezu vorauszusetzen, dass die Schriften, deren Ursprung und Beschaffenheit die Kritik erst untersuchen soll, nur als heilig und göttlich anzusehen sind. Man muss dabei nur nicht vergessen, dass sosehr man auch das Destructive der Kritik bedauern mag, doch nichts destruirt werden kann, was nicht an sich destruirbar ist, dass es somit immer nur darauf ankommt, mit welchem Grunde etwas destruirt wird. Dass die Kritik weit häufiger zerstört und niederreisst, als aufbaut, ist freilich wahr, aber theils liegt diess in der Natur der Sache,

Digitized by Google

weil es in so vielen Fällen weit leichter ist zu zeigen, wie etwas nicht ist, als wie es ist, theils übersieht man so oft über dem negativen Resultat der Kritik das positive, das sie hat. Macht man freilich an die Kritik die wenn auch widersinnige, doch keineswegs unerhörte Forderung, dass sie, was sie zerstört hat, auch wieder aufbauen soll, so wird sie nie leisten können, was man von ihr verlangt; was sie einmal mit gutem Grunde niedergerissen hat, lässt sich wenigstens in derselben Weise nicht wieder aufbauen, aber wofern sie nur in ihrem negativen Verfahren ihrer Sache gewiss ist, wird sie selten sich sosehr nur auf das Negative beschränken können, dass sich ihr nicht auch die Data zu einem positiven Resultat darbieten. Das Positive hängt mit dem Negativen so zusammen, dass es davon nicht getrennt werden kann. Auch das Streben der negativen Kritik kann ja nur dahin gehen, durch Hinwegräumung alles dessen, was sich an das Ursprüngliche angesetzt, und ihm allmälig eine ganz andere Gestalt gegeben hat, ihren Gegenstand in seiner reinen Objektivität wieder hervortreten zu lassen. Mag ihr daher auch, nachdem sie ihr destruirendes Geschäft vollzogen hat, ein noch so schmaler Strich Landes bleiben, es wird ihr gleichwohl, wofern sie nur das Wenige, das sie hat, recht zu gebrauchen weiss, durch fortgesetzte Bemühungen nicht an Mitteln fehlen, sich auf ihm anzubauen, und an die Stelle des alten in sich zerfallenen Gebäudes ein neues der Wahrheit der Sache entsprechenderes zu setzen. Den Beleg dafür gibt schon jetzt der gegenwärtige Stand der neutestamentlichen Kritik, von welcher hier zunächst die Rede ist. Haben die kritischen Forschungen lange genug nur die Ueberzeugung begründet, dass es sich mit dem Kanon ganz anders verhalte, als die hergebrachte dogmatische Vorstellung voraussetzte, so ist dagegen die neutestamentliche Kritik nunmehr auch in dasjenige Stadium ihrer Entwicklung eingetreten, in welchem sie immer entschiedener die Aufgabe in das Auge fasst, auch eine positive Vorstellung von der Entstehung des Kanons zu gewinnen und genauer nachzuweisen, wie er im Einzelnen und im Ganzen entstanden ist, welche Verhältnisse und Interessen zusammenwirkten, um diese Schriften sowohl überhaupt hervorzurufen, als auch ihnen die Bedeutung zu geben, die sie als diese bestimmte Klasse der den Kanon bildenden Schriften erhalten haben. Je bestimmter sie sich ihrer Aufgabe bewusst ist, um so mehr wird es ihr auch darum zu

Digitized by Google

thun sein, zu einem so viel möglich bestimmten Resultat über den Ursprung dieser Schriften zu gelangen, die Frage nach dem Ursprung stellt sich aber selbst wieder unter einem doppelten Gesichtspunkt dar. Es ist nicht genug, zu wissen, ob die Schriften von welchen die Rede ist, von den Schriftstellern, welchen sie zugeschrieben werden, wirklich verfasst sind oder nicht, um ihren Ursprung noch tiefer zu ergründen, muss man weiter fragen, wie der Schriftsteller dazu gekommen ist, eine solche Schrift zu schreiben, wobei nicht blos die äussern Verhältnisse, unter deren Einfluss er geschrieben hat, sondern noch mehr die ihn innerlich bestimmenden Motive in Betracht kommen. Je bedeutender und inhaltsreicher eine Schrift ist, um so mehr kommt darauf an, in ihren innern Mittelpunkt einzudringen und die Grundidee zu erfassen, von welcher der Schriftsteller ausgegangen ist, und von welcher aus er seine Darstellung darauf angelegt hat, den bestimmten Zweck, um welchen es ihm zu thun ist, zu erreichen. Dass auch diess ein sehr wichtiger, mit dem Begriff der Einleitung im engsten Zusammenhang stehender Theil ihrer Aufgabe ist, ist von selbst klar, so ungenügend auch gerade in dieser Beziehung die gewöhnlichen Einleitungsschriften noch sind. Es ist diess das schon von Schleiermacher verlangte Zurückgehen auf das Bewusstsein, von welchem aus der Schriftsteller geschrieben hat, das wir gleichfalls in der Frage nach dem Ursprung der kanonischen Schriften begreifen können, da der Ursprung einer Schrift erst dann erforscht ist, wenn man nicht blos weiss, wer sie geschrieben hat, sondern auch, wie sie selbst im Geist ihres Verfassers entstanden ist. Ist, so betrachtet, die Aufgabe der neutestamentlichen Kritik immer wieder dieselbe Frage nach dem Ursprung der kanonischen Schriften, so erhält diese Frage selbst nur eine um so intensivere Bedeutung. Der Begriff der neutestamentlichen Kritik ist erst dadurch in seiner höchsten Spitze aufgefasst, wenn an sie die Forderung gemacht wird, durch eine so viel möglich scharfe Analyse des ganzen Gedankeninhalts sich in die innerste Konception des Schriftstellers zu versetzen und von ihr aus sein schriftstellerisches Produkt auf demselben Weg, auf welchem es entstanden ist, zu reproduziren. Alle Fragen, mit welchen die neutestamentliche Kritik sich beschäftigt, müssen sich von selbst dieser höchsten Aufgabe unterordnen. Bleibt die Frage nach dem äussern Ursprung oder nach dem Ver-

Digitized by Google

fasser, der Natur der Sache nach, so oft nur bei einem negativen Resultat stehen, so kann dagegen den mit jedem neuen Versuch sich verschärfenden kritischen Blick nichts hindern, dem innern ideellen geistigen Ursprung der in Frage stehenden Schriften so nahe als möglich zu kommen, und je mehr es der Kritik gelungen ist, auf diese Weise ihr Objekt zu begreifen, um so gewisser ist ihr dadurch die Möglichkeit gegeben, wenigstens im Allgemeinen auch den geschichtlichen Ort, an welchen sie es zu stellen hat, auszumitteln.

Fassen wir die Resultate der bisherigen Erörterung zusammen, so können wir die Einleitung in die Schriften des A. und N. T. als diejenige theologische Wissenschaft definiren, welche die Entstehung und ursprüngliche Anlage und Beschaffenheit der zum Kanon gehörenden Schriften zu untersuchen, und eine so viel möglich bestimmte und objektiv begründete Vorstellung von derselben zu geben hat. Die Einleitung ist, so betrachtet, mit Einem Worte die Kritik des Kanons, aber auch der herkömmliche Name der Einleitung ist nicht so unpassend, als es Manchem zu sein scheint. Hat die Einleitung in eine Schrift den Leser vor Allem über das zu orientiren, was für ihn das Wichtigste ist, um die vorliegende Schrift überhaupt aus einem richtigen Gesichtspunkt aufzufassen, und ihn in die Lage zu versetzen, in welcher er, von der Idee des Ganzen aus, auch zu einem klaren Verständniss des Einzelnen gelangen kann, so ist zwar der Begriff des in dieser Beziehung Wichtigsten sehr relativ, und man kann es der Einleitungs-Wissenschaft nicht verargen, dass sie in ihrem noch unentwickelten Zustand für das Wichtigste und Wesentlichste hielt, was auf dem jetzigen Standpunkt der Wissenschaft als sehr unwichtig und unwesentlich erscheint, aber ebenso versteht es sich auch von selbst, dass sie auf diesem Standpunkt als das für sie Wichtigste und Wesentlichste nur das betrachten kann, was sich auf den Ursprung und die ursprüngliche Beschaffenheit der kanonischen Schriften bezieht. Bezeichnet man sie noch überdiess nach dem jetzt ihr gewöhnlich beigelegten Prädikat als eine historisch-kritische, so kann ihre selbstständige wissenschaftliche Bedeutung um so weniger in Zweifel gezogen werden.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Der Entwicklungsgang der Einleitungs-Wissenschaft.

Je genauer der Begriff der Einleitungs-Wissenschaft bestimmt und innerhalb der Grenzen, die ihr ihre in sich abgeschlossene Einheit geben, ihre Aufgabe festgestellt ist, um so sicherer kann man dem geschichtlichen Gang ihrer Entwicklung folgen, und um so grösseres Interesse hat die Beantwortung der Frage, auf welchen Punkten hauptsächlich das höhere wissenschaftliche Bewusstsein ihres Begriffs und ihrer Aufgabe sich zu entwickeln begann. Das Element der Kritik ist der Zweifel. Wo daher der Zweifel an der Aechtheit oder dem apostolischen Ursprung des einen oder des andern der kanonischen Bücher sich zuerst regt, da sind auch die ersten Anfänge der allmählig zur Kritik des Kanons sich gestaltenden Wissenschaft. Zu seiner Voraussetzung hat aber der Zweifel den Glauben. Nur wenn schon eine bestimmte Meinung sich gebildet und zur stehenden Auktorität sich erhoben hat, kann der Zweifel, als die Negation des Glaubens, ihr entgegentreten. Zweifel gegen kanonische Bücher konnten erst entstehen, nachdem der Kanon mit den bestimmten, zu seinem Begriff gehörenden dogmatischen Vorstellungen sich konstituirt hatte. Nicht blos darauf kommt es jedoch an, dass gezweifelt wird, sondern vor allem mit welchem Grunde diess geschieht, auf welche Weise der Zweifel, wenn er auch zuerst nur als unbestimmter Verdacht sich äussert, sich in seinem Rechte zu behaupten und in seiner tiefer begründeten Bedeutung geltend zu machen weiss. Der kritische Zweifel kann aus sehr verschiedenen Motiven entspringen, und es gehört sehr Vieles dazu, bis das kritische Bewusstsein von Allem, was ihm das Gepräge der Subjektivität und der Abhängigkeit von zufälligen äussern Verhältnissen giebt, sich geläutert und zur reinen Objektivität der Sache selbst erhoben hat. Auch der freisinnigsten Kritik hängt nicht selten immer noch etwas an, worin ihr Bewusstsein als ein irgendwie gebundenes, durch ein blos subjektives Interesse bestimmtes erscheint, und nur der dialektische Process des in Widerspruch mit sich selbst kommenden, und durch die innere Consequenz der Sache selbst weiter getriebenen Bewusstseins kann die Kritik ihrer höheren Ausbildung näher bringen. Wo, wie auf dem religiösen Gebiet, so viele zum Dogma gewordene Vorurtheile zu überwinden sind, und

Digitized by Google

der erwachende Freiheitstrieb des Selbstbewusstseins ein so mächtiges Gegengewicht an dem mit den kanonischen Schriften so eng verknüpften Seligkeits-Interesse hat, da muss das Subjekt innerlich schon sehr erstarkt und zu einer höheren Stufe der allgemeinen Bildung fortgeschritten sein, wenn es in der Lage sich befinden soll, allen Anforderungen zu entsprechen, die im Interesse der Kritik an dasselbe gemacht werden.

Von diesem Gesichtspunkt aus erhellt von selbst, welche Bedeutung die Reformations-Epoche für die Entwicklungs-Geschichte der biblischen Kritik hat. Durch die Thatsache der Reformation waren erst die allgemeinen Bedingungen gegeben, unter welchen das kritische Bewusstsein erwachen konnte. Die ganze Periode vor der Reformation ist daher ein für kritische Bestrebungen völlig verschlossenes Gebiet. Nur ein Punkt ist es, auf welchem das kritische Interesse sich schon auf eine bemerkenswerthe Weise zu erkennen giebt. In der Zeit, in welcher der Kanon zwar schon seinem Abschluss sehr nahe war, aber doch über einzelne Schriften die Meinung, ob sie apostolisch, somit auch kanonisch seien, noch immer schwankte, mussten denkende und forschende Kirchenlehrer, wie Origenes und dessen Schüler Dionysius und Eusebius, sich zu Fragen veranlasst sehen, die ganz in das Gebiet der neutestamentlichen Kritik gehören. Die Urtheile, welche diese Kirchenlehrer über die Apokalypse und den Hebräerbrief fällten, zeugen von einem kritischen Sinn, welcher ihnen mit Recht eine sehr rühmliche Stelle in der Geschichte der neutestamentlichen Kritik anweist. Bei der Apokalypse war es zwar die alexandrinische Antipathie gegen den chiliastischen Inhalt derselben, welche namentlich den Origenes und Dionysius zum entschiedenen Widerspruch gegen ihren apostolischen Ursprung und kanonischen Charakter bestimmte, und ihr kritisches Urtheil beruht demnach auf dem an sich nicht begründeten Schluss, dass eine Schrift, deren dogmatischer Inhalt mit ihrer eigenen dogmatischen Ueberzeugung so wenig übereinstimme, auch von keinem Apostel verfasst sein könne, wenn aber Dionysius, auch abgesehen vom Inhalt, in Ansehung dessen er denen nicht beistimmen wollte, welche die Apokalypse als ein unverständliches und unverständiges Buch dem Häretiker Cerinth zuschrieben, sich vielmehr darauf berief, dass sie wegen ihres vom johanneischen Evangelium so sehr verschiedenen Charakters, der Art

Digitized by Google

der Sprache, der sogenannten Oekonomie der Schrift, nicht vom Apostel Johannes verfasst sein könne, so sind diess ächt kritische Momente, welche, wenn auch durch das dogmatische Interesse nahe gelegt, doch eine von demselben ganz unabhängige Bedeutung hatten. Neben der Apokalypse war es der Hebräerbrief, über dessen Ursprung und Verhältniss zu den paulinischen Briefen hauptsächlich Origenes ein kritisch motivirtes Urtheil abgab, bei welchem, ungeachtet der Reaktion des kritischen Bewusstseins, die Vorliebe für den paulinischen Ursprung das entscheidende Uebergewicht erhielt. Die auf äussere Zeugnisse sich stützende Kritik, welche bei der Frage nach dem Ursprung der kanonischen Schriften so grosses Gewicht hat, repräsentirt ganz besonders Eusebius in der klassischen Stelle über den Kanon, in welcher er die kanonischen und in nächster Beziehung zu denselben stehenden Schriften nach dem grösseren oder geringeren Grade ihrer äussern Bezeugung klassificirte. In der lateinischen Kirche war es der gleichfalls noch der Periode der Fixirung des Kanons angehörende Hieronymus, welcher alle Anlage eines biblischen Kritikers in sich hatte. Die selbstständigen Urtheile, die er über die am meisten noch dem Zweifel unterworfenen Schriften fällte, die Verdienste, die er sich um die Berichtigung der alten lateinischen Uebersetzung und die Erforschung alter Evangelien, wie namentlich des Hebräer-Evangeliums, erwarb, die gelehrten Studien überhaupt, die er auf die kanonischen Schriften verwandte, machen ihn mit Recht zu einer sehr bedeutenden kritischen Auktorität. Wir haben demnach schon hier die ersten Anfänge und Elemente einer Kritik kanonischer Schriften, welche in Beziehung auf die beiden Schriften, die sie zunächst betreffen, mit Recht die Grundlage aller weitern kritischen Forschungen geblieben sind. Es ist diess aber auch das einzige ächt Kritische, das sich in der langen Periode, seit der Fixirung des Kanons bis zur Reformation aufweisen lässt, und ein weiterer Schritt zur Entstehung einer Einleitungs-Wissenschaft ist in dieser ganzen Zeit noch nicht geschehen. Doch giebt es schon jetzt eigene Schriften unter dem Namen einer Einleitung in die heil. Schrift. Ein sonst unbekannter Schriftsteller Hadrian, welchen man in das fünfte Jahrhundert setzt, schrieb eine noch vorhandene *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς*; Cassiodor's Institutiones divinarum literarum in zwei Büchern werden von ihm selbst auch introductorii libri genannt, und er rechnet sich

Digitized by Google

mit denen, die er als seine Vorgänger in dieser Art von Schriften betrachtet, zu den introductores sacrae scripturae; eine gleiche Schrift war weit später, schon zu Anfang des 16ten Jahrhunderts, des Santes Pagninus von Lucca Isagoga ad sacras literas [1]). Das Allgemeinste, was man nach den damaligen Begriffen zum Verständniss und zur Auslegung der heil. Schrift zu wissen brauchte, wollten diese Schriftsteller übersichtlich zusammenstellen. So äusserlich und unerheblich auch alles diess noch ist, so verdient es doch Beachtung, dass die in der Folge erst zu ihrer wahren Bedeutung gelangende Wissenschaft schon jetzt wenigstens dem Namen nach vorhanden ist.

Mit der Reformation war erst der Boden gegeben, auf welchem eine Wissenschaft entstehen und gedeihen konnte, deren wesentliche Aufgabe die Kritik sein sollte. Die Reformation ist ja selbst die Epoche des erwachenden kritischen Bewusstseins. Wenn wir sie aber Epoche machend in diesem Sinne nennen, so ist von den allgemeinen Bedingungen, welche überhaupt eine kritische Betrachtung der Dinge erst möglich machten, sogleich die Stellung zu unterscheiden, welche man sich in der protestantischen, und insbesondere der protestantisch-lutherischen Kirche zu der heiligen Schrift gab. Die Reformation war selbst das Resultat eines kritischen Akts, welchen der zur Reflexion erwachte Geist an der ganzen, bis dahin abgelaufenen Periode der christlichen Kirche vollzogen hatte. Diese kritische Stellung zu der vor ihm liegenden Vergangenheit konnte er sich aber nur dadurch geben, dass sich das Band schon zu lösen begonnen hatte, das bisher das Bewusstsein der Zeit mit allem demjenigen verknüpfte, was zu seinem Inhalt gehörte. Das nun schon über diesen Inhalt reflektirende, und sich als die Macht darüber wissende Bewusstsein konnte sich mit ihm nicht mehr unmittelbar Eins wissen, man fand sich durch ihn nicht mehr innerlich befriedigt, fühlte sich von ihm vielmehr abgestossen, und es kam daher zu einem immer weiter gehenden Bruch des Bewusstseins mit den Ueberlieferungen aus der zunächst vorangehenden Zeit. Was bisher dem glaubigen Bewusstsein als die höchste Auktorität galt, hatte seine bestimmende Macht, seinen Haltpunkt im Bewusstsein der Zeit verloren, es trat ihm ein anderes Princip entgegen, das sich selbst als die höchste Auktorität

1) Vgl. Hupfeld a. a. O. S. 47 f. 55.

Digitized by Google

geltend machte, die Autonomie des selbstbewussten Subjekts. *In* diesem Bewusstsein seiner Autonomie wandte sich der selbstbewusste Geist als die über alles, worin er nur eine unwahre und unberechtigte Vermittlung erkannte, übergreifende Macht dahin zurück, wo er allein das ursprüngliche Princip der Wahrheit voraussetzen konnte, und wie die Reformation auf dem religiösen Gebiet nur eine Erneuerung des ursprünglich Christlichen, der reinen und lautern evangelischen Wahrheit sein wollte, so war überhaupt in dem ganzen Geist der Zeit, in welchem das Reformations-Interesse seine tiefer liegende Wurzel hatte, der allgemeine Drang erwacht, sich eines jetzt erst fühlbar gewordenen geistigen Drucks zu entledigen, die Schranken zu durchbrechen, die sich erst durch die Macht der Verhältnisse hemmend dazwischen gestellt hatten, und zu den ursprünglichen Quellen alles Wissens zurückzugehen, wie sie nicht blos in der heiligen Schrift, sondern auch in dem Buch der Natur, in der unmittelbaren Wirklichkeit des Lebens, in den Musterwerken des klassischen Alterthums aufgeschlossen lagen. Auch die zur Zeit der Reformation *mit so* grossem Eifer betriebenen humanistischen Studien insbesondere giengen aus demselben Interesse hervor, wie die Reformation selbst, aus dem Bestreben, an die Stelle des Entarteten und das natürliche Gefühl von sich Abstossenden, was für die Humanisten die Barbarei und Abgeschmacktheit der Scholastik war, das ursprünglich Reine und Wahre zu setzen, die einfach edlen Formen des klassischen Alterthums, nach deren Norm alles, was einen ästhetischen Werth haben soll, zu beurtheilen ist. Die ganze Richtung der Zeit war auf diese Weise überhaupt eine kritische. Nachdem man einmal im christlich-religiösen Interesse die Ueberzeugung gewonnen hatte, dass sich im Laufe der Zeit so Vieles ganz anders gestaltet habe, als es ursprünglich war, dass zwischen der Gegenwart und der urchristlichen Zeit so Vieles dazwischen liege, was nicht als eine reine Vermittlung des ursprünglich Ueberlieferten, sondern nur als eine fortgehende Verdunklung des Bewusstseins der Wahrheit anzusehen ist, konnte man sich zu der Vergangenheit überhaupt nur kritisch verhalten, es musste alles erst darauf angesehen werden, was es war, und wie es das, was es war, geworden war, um das Wahre vom Falschen, das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Ursprüngliche von dem erst Hinzugekommenen zu scheiden. Wenn nun aber eine kritische Betrachtung der

Digitized by Google

Dinge überhaupt erst auf dem Standpunkt der Reformationsepoche möglich wurde, so wurde doch gerade das Gebiet, das der Einleitungs-Wissenschaft zukommt, von dem neuerwachten kritischen Geist noch am allerwenigsten berührt, und das Princip der Reformation selbst enthielt eine Selbstbeschränkung, welche principmässig darauf hinzielte, eine Kritik des Kanons zu einer schlechthin unmöglichen Sache zu machen. Denn nur darum wagte man es, der Auktorität der Kirche und der Tradition mit aller Macht der Ueberzeugung entgegenzutreten, und alles, was auf ihr beruhte, zu verwerfen, weil man auf dem festen Grunde der heiligen Schrift des unendlich grossen Gegensatzes des Göttlichen und Menschlichen sich bewusst geworden war. Je entschiedener man daher das Eine fallen liess, um so entschiedener wollte man dagegen das Andere festhalten. Hätte man auch nur eine ernstliche Ahnung davon gehabt, dass die kanonische Auktorität der einen und der andern der kanonischen Schriften selbst noch in Frage gestellt werden könne, dass diese Schriften überhaupt nicht von Anfang an die fest in sich geschlossene Einheit eines Ganzen gebildet haben, wie man sie nach hergebrachter Weise nahm, man hätte den Boden sich hinweggenommen gesehen, auf welchem man das ganze Werk der Reformation aufgeführt hatte. Die göttliche Auktorität des ganzen Inbegriffs der kanonischen Schriften war die absolute Voraussetzung, von welcher man ausgieng, und es ist daher auch nur die weitere Entwicklung des schon von den Reformatoren aufgestellten Schriftprincips, wenn nun erst die ganze Lehre von der Inspiration und Auktorität des Kanons mit den schärfsten Bestimmungen so systematisch ausgebildet wurde, dass man das Ganze unrettbar dem Teufel preisgegeben glaubte, wenn man auch nur ein Jota vom heiligen Complex des Ganzen ausschliessen würde. Welcher Kritiker konnte bei diesen Begriffen vom Kanon es wagen, mit dem Gedanken einer Kritik des Kanons auch nur an eines der kanonischen Bücher heranzutreten?

Vergebens sieht man sich, was bei dieser Lage der Dinge sehr natürlich ist, so lange die altprotestantische Theologie sich in ihrem Ansehen behauptete, auf dem ganzen Gebiet derselben nach kritischen Bestrebungen um. Bis tief in das achtzehnte Jahrhundert hinein ist auch nicht entfernt an eine Untersuchung des Kanons zu denken, ausser sofern die überspannten Begriffe zuletzt nothwendig in ihr

Digitized by Google

Gegentheil umschlagen mussten. Nur die bekannten Urtheile, welche Luther gelegentlich über einige kanonische Schriften fällte, wie namentlich den Brief Jakobi und die Apokalypse, haben ein kritisches Interesse, aber auch sie zeugen bei aller Freisinnigkeit nur von der Befangenheit des Standpunkts, auf welchem man sich befand. Wenn Luther den Brief Jakobi aus dem Grunde nicht für apostolisch und kanonisch hielt, sondern als das Werk eines Schriftstellers, der längst nach St. Peter und Paul gewesen, in die nachapostolische Zeit setzte, weil er zu dem Gesetz und seinen Werken treibe, an die Stelle der Gerechtigkeit durch den Glauben die Gerechtigkeit der Werke setze, Christum nur nenne, aber nichts von ihm lehre, und von seinem Leiden, seiner Auferstehung, seinem Geiste nicht rede, so liegt dabei der kritische Kanon zu Grunde, dass nichts kanonisch sein könne, was nicht den paulinischen Lehrtypus an sich trägt, wie diess auch Luther in den Worten ausspricht: Summa, St. Johannis Evangelium und seine erste Epistel, St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern und St. Peters erste Epistel, das *sind die* Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren, das da zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmermehr suchest noch hörest. Darum ist St. Jacobus Epistel eine rechte ströherne Epistel gegen sie, denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat [1]. Vom dogmatischen Standpunkt aus ist diess ganz richtig. Enthalten die Schriften des Kanons den Inbegriff der allein seligmachenden Lehre, so muss auch in allen eine und dieselbe Lehre seyn, und es ist gleichgültig, ob man sie nach Paulus oder Johannes nennt. Woher anders wissen wir aber, was die Apostel als die Verfasser der kanonischen Schriften gelehrt haben, als aus dem Kanon selbst? Findet nun aber in den kanonischen Schriften eine solche Verschiedenheit der Lehre statt, wie zwischen dem Brief Jacobi und den paulinischen Briefen, was soll entscheiden, die dogmatische Voraussetzung, dass in den kanonischen Schriften eine schlechthinige Identität der Lehre sein müsse, oder die vor Augen liegende Thatsache, dass es auch Schriften im Kanon gibt, die in ihrer Lehre nicht zusammenstimmen? An sich sollte man freilich erwarten, dass

1) Vorrede zur Uebersetzung des N. T. vom J. 1524 in der Walchschen Ausg. der Werke Luthers B. XIV. S. 105.

Digitized by Google

die Apostel, als die authentischen Interpreten der Lehre Jesu, in der Darstellung derselben vollkommen übereinstimmen, wenn es nun aber doch nach dem Zeugniss der Geschichte nicht so war, wer will behaupten, dass es absolut unmöglich sei? Denselben Kanon, dass nur die Schriften apostolisch sein können, welche Christum hell und rein dargeben, wandte Luther auch auf die Apokalypse an. Indem er diesen Charakter an dem Buche vermisste, wollte er in Ansehung desselben jedermann seines Sinnes walten lassen: er wolle niemanden an seinem Dünkel oder Urtheil verbunden haben und sage, was er fühle. Ihm mangle an diesem Buche nicht einerlei, dass er's weder apostolisch noch prophetisch halte. Auf's erste allermeist, dass die Apostel nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren und dürren Worten weissagen, wie Petrus, Paulus, Christus im Evangelium auch thun, denn es auch dem apostolischen Amt gebühre, klärlich und ohne Bild oder Gesicht von Christo und seinem Thun zu reden. Auch sei so kein Prophet im A. T. geschweige im N., der sogar durch und durch mit Gesichten handle, dass er's fast gleich achte dem vierten Buch Esras, und allerdings nicht spüren könne, dass es vom heil. Geist gestellet sei. Dazu dünke ihm das allzuviel zu sein, dass er hart solch sein eigen Buch, mehr denn keine andere heil. Bücher thun, da weit mehr an gelegen ist, befehle, und dräue, wer etwas davon thue, von dem werde Gott auch thun u. s. w., wiederum sollen selig sein, die da halten, was darinnen steht, so doch niemand wisse, was es sei, geschweige, dass er's halten sollt, und ebenso viel sei, als hätten wir's nicht, auch wohl viel edlere Bücher vorhanden seien, die zu halten seien. Es haben auch viele Väter diess Buch vor Zeiten verworfen u. s. w. [1]). Auch hier findet wieder dieselbe Bemerkung ihre Stelle. Kann man, wie schon der Brief Jakobi beweist, nicht läugnen, dass unter den kanonischen Schriften auch eine Verschiedenheit ist, so wird man auch zugeben müssen, dass auch ein Schriftsteller, wie der Apokalyptiker in der Reihe der Verfasser kanonischer Schriften stehen kann, denn warum sollte nicht auch ein Apostel mit Bildern und Gesichtern umgehen dürfen? Auch dieses Urtheil Luthers ist daher nur ein subjektiv dogmatisches, wie es auch Luther selbst noch in den Worten ausspricht: sein Geist könne

1) Vorrede auf die Offenbarung St. Joh. vom J. 1522.

Digitized by Google

sich nicht in das Buch schicken, und es sei ihm Ursache genug, dass er sein nicht hoch achte, dass Christus darinnen weder gelehrt noch erkannt werde, welches doch zu thun vor allen Dingen ein Apostel schuldig sei. Obgleich nun aber die Urtheile Luther's über die genannten beiden Schriften keinen objectiven kritischen Werth haben, so nehmen sie doch in der Geschichte der Kritik eine nicht unbedeutende Stelle ein. Sie beweisen eine Selbstständigkeit seines Urtheils überhaupt, wie sie dem Kritiker vor allem nöthig ist, um sich um die Autorität hergebrachter Meinungen nichts zu bekümmern und selbst im Widerspruch mit ihr seiner eigenen Ansicht zu folgen. So sehr sah sich demnach Luther an das stehende Dogma vom Kanon, als einer in sich geschlossenen Einheit, nicht gebunden, dass er meinte, es sei jedem kanonischen Buch seine Stelle im Kanon so gesichert, dass hierin keine Aenderung eintreten könne. Glaubte er, aus welchen Gründen diess auch geschehen mochte, eine kanonische Schrift nicht für apostolisch halten zu können, so hielt ihn nichts ab, diess offen auszusprechen, und wenn er auch nur bei Einer Schrift ihren unkanonischen Charakter zugab, wie konnte er die Möglichkeit bestreiten, dass derselbe Fall vielleicht auch noch bei dem einen oder andern dieser Bücher statt finde? Konnte sich sein Geist nicht in die Apokalypse schicken, wie konnte er es einem Andern verargen, wenn sich sein Geist in den apostolischen oder kanonischen Charakter eines andern dieser Bücher nicht schicken konnte? Aber auch ächt kritischen Scharfsinn beurkundete Luther durch die Begründung seines Urtheils, wenn es auch gleich nur dogmatischer Art war. Worauf der Kritiker vor allem ausgehen muss, kann ja nur diess sein, dass er die Unterschiede aufsucht, die charakteristischen Merkmale hervorhebt, und die Individualität des Schriftstellers, mit welchem er es zu thun hat, in seiner ganzen Eigenthümlichkeit aufzufassen sucht. Mag diess auch zunächst aus einem blos dogmatischen und subjectiven Interesse geschehen, wenn einmal das Charakteristische und Specifische auch nur in Einem Punkte richtig getroffen ist, wird das kritische Verfahren durch fortgehende Unterscheidung und Trennung des Verschiedenartigen von selbst den Weg nehmen, auf welchem ein objektiv begründetes Urtheil zu Stande kommt. Hätte man sich auch nur in der Weise, wie es Luther am Brief Jakobi und an der Apokalypse versuchte, weiter

Digitized by Google

bemüht, die Eigenthümlichkeiten und Differenzen der kanonischen Schriften in's Auge zu fassen, wie fruchtbar hätte schon diess für die kritische Erforschung des Kanons werden können! Dagegen war man ja, wie die bekannten Ausgleichungsversuche zwischen Paulus und Jakobus beweisen, überall nur darauf bedacht, die Unterschiede zu verwischen, allem, was sich in seiner Besonderheit herausstellte, seine Spitze abzubrechen, damit in die durchgängige Uniformität des Kanons, wie sie das Dogma erheischt, nirgends ein störender Misston hineinkomme.

Die Idee einer Kritik des Kanons konnte da nicht entstehen, wo das stehende Dogma, dass in den kanonischen Schriften alles und jedes auf gleich absolute Weise inspirirt und göttlich sei, den Gedanken an die Möglichkeit gar nicht aufkommen liess, dass es sich mit diesen Schriften in der einen oder andern Hinsicht anders verhalte, als man gewöhnlich annahm. Ein solcher Gedanke war nur ausserhalb der protestantischen Kirche möglich, nur da, wo man entweder das Princip einer positiven Auctorität gar nicht anerkannte, oder wenigstens durch die absolute Bedeutung des Schriftprincips nicht so gebunden war, wie die Protestanten, welche durch ihre Lehre von der heil. Schrift voraus alle kritischen Fragen abgeschnitten hatten. Richard Simon und Spinoza sind daher die Männer, mit deren Namen die Geschichte der Einleitungs-Wissenschaft erst ihren Anfang nimmt. Diese beiden haben, der Eine als Katholik, der Andere als Philosoph, den Ruhm, eine Wissenschaft begründet zu haben, welche, so sehr sie in der Folge das eigentliche Element der protestantischen Theologie geworden ist, damals nur im entschiedensten Gegensatz gegen sie entstehen konnte.

R. Simon gilt gewöhnlich für den Vater der biblischen Kritik, wie man ihn zu nennen pflegt, aber eben so gewöhnlich ist es auch, seine Verdienste um diese Wissenschaft mehr dem Namen, als der Sache nach zu kennen. Mit Recht wird der Ursprung der biblischen, oder, worauf wir uns hier beschränken, der neutestamentlichen Kritik als einer Wissenschaft auf ihn zurückgeführt und zwar sowohl in materieller als formeller Hinsicht. Was das Materielle betrifft, so hat er zuerst in dem klassischen Werke, seiner kritischen Geschichte des N. T. 1689—93 (den Haupttheil des Werks nannte er eine kritische Geschichte des Textes des N. T., nicht weil es sich

Digitized by Google

blos auf die Textkritik beziehen sollte, sondern um die den Originaltext betreffende kritische Geschichte von der kritischen Geschichte der Uebersetzungen des N. T. 1690 und der kritischen Geschichte der vorzüglichsten Commentatoren des N. T. 1693 zu unterscheiden) den Hauptinbegriff aller der Fragen, deren Untersuchung ein integrirender Bestandtheil jeder Einleitung in das N. T. ist, als ein wissenschaftliches Ganzes zusammengefasst, und den gelehrten Apparat, welchen jede neue Einleitung immer wieder zu verarbeiten hat, mit der gründlichsten Quellenkenntniss seinem wesentlichen Inhalt nach herbeigebracht. Sein Hauptzweck bei dieser kritischen Geschichte war, die Wahrheit der Urkunden zu beweisen, auf welchen die christliche Religion beruht, somit ihre Aechtheit und überhaupt die Frage über ihren Ursprung zu untersuchen. Für diesen Zweck beginnt R. Simon seine kritische Geschichte des N. T. mit der Beantwortung der Frage, wie man im Allgemeinen die Wahrheit der Bücher des N. T. gegen die alten Häretiker vertheidigt, und mit welchem Hauptargument die Kirchenväter das Ansehen derselben zu erweisen gesucht haben, und geht hierauf nach Erörterung einiger Nebenfragen, wie über den Titel der Evangelien und der übrigen Schriften des N. T., ob sie als Aufschriften anzusehen seien, die von den Verfassern selbst herrühren, ob die Kirchenväter noch die Autographa der heiligen Schriftsteller vor sich gehabt haben u. s. w., auf die specielle Untersuchung der einzelnen Bücher über. Am ausführlichsten beschäftigt er sich, wie sich von selbst versteht, mit denjenigen Schriften, deren unmittelbarer apostolischer Ursprung schon in der ältesten Kirche eine sehr zweifelhafte Frage war. Das Evangelium Matthäi gibt ihm Gelegenheit, nicht blos von dem alten Hebräer-Evangelium, sondern auch den Evangelien der Nazaräer und Ebioniten und überhaupt den apokryphischen Evangelien, deren sich die Häretiker bedient haben, zu reden. Nächst dem Matthäus-Evangelium sind es der Hebräerbrief und die Apokalypse, bei welchen noch besonders wichtige kritische Fragen zur Sprache kamen. Nach der Untersuchung der einzelnen Schriften handelt Simon weiter von den Einwürfen der Juden und anderer Gegner der christlichen Religion gegen die Schriften des N. T., von den Citaten aus dem A. T., ob sich die Evangelisten und Apostel der Uebersetzung der LXX. bedient, und bei der Erklärung dieser Stellen und ihrer

Digitized by Google

Anwendung auf den Messias sich nach der Gewohnheit der damaligen Juden gerichtet haben, ferner von der Inspiration der Schriften des N. T. und den verschiedenen Meinungen, welche Grotius und Spinoza, die Jesuiten und ihre Gegner, die Calvinisten und Lutheraner, die Socinianer und Arminianer hierüber aufgestellt haben; von der Schreibart der Evangelisten und Apostel, der hellenistischen Sprache, ob es wirklich eine Sprache mit diesem Namen gegeben habe, und von den griechischen Handschriften des N. T. Alle diese Punkte hat R. Simon auf eine für jene Zeit sehr lehrreiche Weise und mit einer so umfassenden Gelehrsamkeit behandelt, dass die Wissenschaft, die von ihm ihren Namen trägt, gleich anfangs dadurch ein sehr reiches Material zu ihrer Ausstattung erhielt. Der Hauptvorzug seiner kritischen Geschichte aber ist der formelle, dass sie im Ganzen von einem ächt kritischen Geist durchdrungen ist. R. Simon war Katholik, während aber jetzt das katholische Bekenntniss ein Vorurtheil gegen die Unbefangenheit des kritischen Urtheils zu erwecken pflegt, und dieselbe nur auf der Seite des Protestanten sein zu können scheint, war es damals gerade umgekehrt. Er selbst macht seinen katholischen Standpunkt im Interesse seiner kritischen Untersuchungen geltend, wenn er in seiner kritischen Geschichte des A. T. I, 1. sagt: „Die Katholiken, welche überzeugt sind, dass ihre Religion nicht einzig vom Text der Schrift abhängt, sondern ebensosehr von der Tradition der Kirche, können keinen Anstoss daran nehmen, wenn sie sehen, dass die Ungunst der Zeiten und die Nachlässigkeit der Abschreiber die gleichen Veränderungen, wie bei den profanen Schriften, so auch bei den heiligen herbeigeführt hat. Nur befangene oder unwissende Protestanten können sich daran stossen." Wie hätte denn auch der Protestant, solange er bei jedem Buchstaben der Schrift um sein Seligkeits-Interesse zitterte, sich als Kritiker der Schrift betrachten können? Nur wenn man, sei es auch nur in der Tradition, einen Rückhalt gegen die Schrift hatte, konnte man sich eine freiere Stellung zu ihr geben, und nicht alles für verloren halten, wenn man da oder dort die Entdeckung machte, dass es sich nicht so verhalte, wie man anzunehmen gewohnt war. Gerade als Katholik glaubte also R. Simon um so grössere Freiheit für seine kritischen Untersuchungen zu haben, denn nichts Anderes betrachtete er so sehr als die erste Aufgabe des Kritikers, als Unab-

Digitized by Google

hängigkeit von vorgefassten Meinungen und Partei-Interessen. „Ich habe mir vorgesetzt," sagt er in der Vorrede zu seiner kritischen Geschichte des Textes des N. T., „im gegenwärtigen Buche der Wahrheit allein zu folgen, und mich an keines einzelnen Menschen Urtheile zu binden. Ein wahrer Christ und Bekenner des katholischen Glaubens muss nicht den Augustinus oder den Hieronymus, oder einen andern Kirchenvater allein zum Wegweiser nehmen, denn sein Glaube gründet sich auf die in Schriften der Apostel enthaltene Lehre Christi und auf die ununterbrochene Tradition der katholischen Kirche. Wollte Gott, dass die jetzigen Theologen diese Meinung hegten! Dann würde man gewiss nicht von so vielen unnützen Streitigkeiten hören, die nichts als Unordnungen im Staat und in der Religion bewirken. Da mich kein besonderes Interesse an eine Partei bindet, ja da mir der Name Partei selbst schon verhasst ist, so bezeuge ich hiemit feierlich, dass ich bei Abfassung des gegenwärtigen Werkes keine andere Absicht gehabt habe, als der Kirche dadurch nützlich zu werden, dass ich das vertheidige, was sie für das Göttlichste und Heiligste hält." Ist aber nicht schon diess, muss man fragen, eine willkürliche Voraussetzung, die katholische Kirche, die doch schon damals nicht mehr die Kirche im alten Sinne war, und an der protestantischen einen Gegensatz hatte, welchen sie nicht zu überwinden vermochte, sich so schlechthin über alle Partei-Interessen erhaben zu denken, und wie kann der Katholik zugleich Kritiker sein, ohne befürchten zu müssen, dass die Resultate seiner Kritik oft genug mit den Lehrsätzen seines katholischen Dogma in Widerstreit kommen werden? Die einfache Lösung dieser beiden Forderungen, die R. Simon an sich machte, als Katholik Kritiker und als Kritiker Katholik zu sein, fand er darin, dass er sich in der einen Beziehung, wie in der andern, ganz an den Traditionsbegriff seiner Kirche hielt. Indem er bei jeder kritischen Frage der Tradition nachging, blieb er dem Dogma seiner Kirche treu, und doch genügte er auf demselben Wege auch seinem kritischen Interesse, da er nichts Anderes zum Resultat seiner Kritik machen wollte, als was sich ihm nach bestimmten Zeugnissen als geschichtlich überlieferte Wahrheit ergab. Die Tradition nicht im dogmatischen, sondern im rein historischen Sinn, frei gehalten von allen Bestimmungen, die sich nur im kirchlichen Interesse mit ihrem Begriff verknüpften,

Digitized by Google

ist das kritische Princip R. Simon's. Alles, was von dieser rein historischen Richtung irgendwie ablenken konnte, mochte es von katholischer oder protestantischer Seite kommen, war ihm gleich zuwider. Aus diesem Grunde wollte er mit der Methode der scholastischen Theologen nichts zu thun haben. Er sei ihr, sagt er in der Vorrede zu seiner kritischen Geschichte des N. T., in seinem Werke nicht gefolgt, weil er sie nicht sicher genug gefunden habe. So viel es ihm möglich gewesen sei, habe er gesucht, alles, was er gesagt, aus ächten schriftlichen Quellen zu beweisen, die Schultheologie hingegen mache uns oft gegen die gewissesten Sachen Zweifel. Denn weil die Religion vorzüglich auf Begebenheiten beruhe, so können die Spitzfindigkeiten der Theologen, die keine Kenntniss der alten Geschichte haben, nicht das Geringste dazu beitragen, die Gewissheit jener Begebenheiten überzeugend darzuthun. Sie dienen im Gegentheil blos dazu, den Verstand in Schwierigkeiten zu verwickeln, und widrige Einwürfe gegen die Geheimnisse der Religion zu veranlassen. Seine Leser dürfe es daher nicht befremden, dass er sich zuweilen von Meinungen entferne, die in den Schulen mit dem allgemeinsten Beifall aufgenommen seien und den Entscheidungen vieler Akademien die Ansichten einiger neuern Theologen vorziehe, die man keine Neuerungen nennen könne, weil sie mit den ältesten Kirchenlehrern übereinstimmen. Er meinte damit besonders den Streit zwischen den Theologen der beiden Fakultäten zu Löwen und Douay und den Jesuiten über die Inspiration der heiligen Schrift, in Ansehung deren er ganz mit dem laxern Begriff der letztern übereinstimmte. In dem strengen Inspirationsbegriff sah er den natürlichen Gegensatz zu seiner rein historischen Methode, sofern man von jenem Begriff aus da *a priori* argumentirte, wo das Wahre doch nur auf dem rein geschichtlichen Wege gefunden werden konnte. Aus demselben Grunde hatte er einen ganz besondern Widerwillen gegen die protestantische Lehre vom *testimonium spiritus sancti*. Nichts, sagt er in der kritischen Geschichte des Textes des N. T., K. 1., sei so sehr der Vernunft zuwider, als was die Partei, die sich vor einiger Zeit die reformirte Kirche in Frankreich genannt habe, in ihrem Glaubensbekenntniss sage: Wir halten die Bücher der heil. Schrift für kanonisch nicht sowohl wegen des allgemeinen einstimmigen Zeugnisses der Kirche, als vielmehr wegen des Zeugnisses und

Digitized by Google

der innern Ueberführung des heil. Geistes [1]). Die Kirchenväter haben gleichwohl alle alten Häretiker, welche diese Bücher nicht für kanonisch gehalten wissen wollten, durch das einstimmige Zeugniss der Kirche widerlegt. Das wäre eine seltsame Art zu schliessen gewesen, wenn in den ersten Zeiten des Christenthums jeder nur die Bücher als göttlich hätte annehmen wollen, die sein besonderer Geist ihm als solche darstellte. Die Sektirer in den Niederlanden, die man Remonstranten nenne, halten wegen dieser ausschweifenden Meinung die Calvinisten für Leute, die dem gesunden Verstand entsagt haben. Nach ihrer Meinung sei es hinreichend, dass wir darüber das Zeugniss der ersten Kirche haben, die ganz gewiss gewusst habe, dass diese Bücher von den Aposteln geschrieben oder bestätigt worden seien, dieses Zeugniss sei durch eine ununterbrochene Tradition auf uns gekommen [2]). Wofür anders hätte ein so nüchterner historisch-kritischer Verstand, wie R. Simon war, das protestantische Schriftprinzip in seiner damaligen Ueberspannung, wenn es sogar das entscheidende Kriterium für alle die Aechtheit der kanonischen Schriften betreffenden Fragen sein sollte, halten können, als für Schwärmerei? Und doch hatten gewiss die Protestanten auch nicht Unrecht, wenn sie so argumentirten: da diese Schriften vom heiligen Geist so unmittelbar verfasst sind, dass man eigentlich gar nicht nach einem menschlichen Verfasser fragen kann, so müssen sie nothwendig von allen andern durch ihren specifischen Charakter sich unterscheiden, und durch ihren unmittelbaren Eindruck sich als das zu erkennen geben, was sie sind; es kann nicht anders sein, als dass sie durch ihren Inhalt und den Geist, der in ihnen weht, sich selbst als Werke des heiligen Geistes bezeugen. Allein diesen so sehr überspannten Inspirationsbegriff hatte nun eben R. Simon nicht, und es zeigt sich demnach auch hier, wie in dem Gebiet des alten Inspirationsdogma's ein kritisches Bewusstsein überhaupt nicht möglich ist, da man von jenem aus immer apriorische Voraussetzungen macht, die jede geschichtliche Forschung abschneiden. R. Simon konnte sich daher die Schrift gar nicht ohne die sie bezeugende geschichtliche Tradition denken, die Schrift für sich selbst war ihm so gut wie nichts. Ohne Zweifel war

1) Conf. gallic. art. 4.

2) Episcopius IV. 1, 5. Remonstr. Conf. 1. 55.

Digitized by Google

es nur seine Antipathie gegen das protestantische Schriftprinzip, die ihn zu der Behauptung veranlasste, die christliche Religion hätte sich auch ohne Schriften durch die blosse Tradition erhalten können (Krit. Gesch. des N. T. Kap. 14).

Indem R. Simon auf diese Weise die Tradition, wenn auch nur im historischen, nicht im dogmatischen Sinne zum Prinzip seiner Kritik machte, dürfen wir von derselben voraus keine durch Neuheit überraschende Resultate erwarten. Seine Kritik konnte nur bestätigen und durch genaue, methodisch dargelegte Nachweisungen rechtfertigen, was schon bisher als die hergebrachte auf der Tradition beruhende Meinung galt. Wenn es auch einzelne Punkte gab, auf welchen die Tradition selbst noch schwankte, und der Kritiker sich ebenso gut auf die eine als die andere Seite stellen zu können schien, so konnte man doch immer wieder die in der Folge stehend gewordene Tradition den entscheidenden Ausschlag geben lassen. Einen besonders bemerkenswerthen Beleg hiezu gibt R. Simon in seiner Kritik des Matthäus-Evangeliums. Es steht ihm fest, weil es von dem ganzen Alterthum einstimmig bezeugt worden, dass Matthäus sein Evangelium in der Sprache geschrieben habe, die damals unter den Juden in Jerusalem geredet wurde, der hebräischen oder chaldäischen, und dass es nachher ins Griechische übersetzt worden sei. Welche Auctorität hat nun aber unser griechisches Matthäus-Evangelium? Könnte man nicht vielleicht, fragt R. Simon (a. a. O. Kap. 9.), vermuthen, dass der, der das Original des Matthäus aus dem Hebräischen in's Griechische übersetzt hat, es in manchen Stellen abgekürzt und sich zuweilen die Freiheit genommen hat, mehr den Sinn als die Worte auszudrücken? Wenigstens scheine er diess bei den aus dem A. T. angeführten Stellen gethan zu haben, die mehr mit den siebenzig Dollmetschern als mit dem Hebräischen übereinstimmen, es sei doch nicht wahrscheinlich, dass Matthäus, der sein Evangelium für die Hebräer schrieb, die das A. T. in ihrer Synagoge hebräisch lasen, jene Stellen anders angeführt haben sollte, als sie sie in ihrem Texte hatten. Indess habe, meint R. Simon, um jenes Bedenken zu beseitigen, unsere griechische Uebersetzung schon dadurch Ansehen genug, dass sie in den von den Aposteln gestifteten Gemeinden gelesen worden und durch eine ununterbrochene Ueberlieferung auf uns gekommen sei. Auf die ununterbrochene Ueber-

Digitized by Google

lieferung der Kirche müssen wir uns stützen, wenn wir beweisen wollen, dass das griechische Exemplar des Matthäus authentisch sei, nicht aber auf die eingebildeten Beweise der Protestanten. Allein die Tradition bürgt uns nur dafür, dass wir diese Uebersetzung noch so haben, wie sie ursprünglich war, darüber aber, wie sie entstanden ist, wer ihr Verfasser ist, lässt uns die Tradition ganz ungewiss, es bleibt also hier zwischen dem Original und der Uebersetzung eine Lücke, die wir nur durch das Vertrauen ausfüllen können, das wir in die Gemeinden, welche sich zuerst jener Uebersetzung bedienten, setzen, sie werden nicht ohne guten Grund sie als authentisch angenommen haben. Der Kirche aber zu glauben, dass sie in letzter Beziehung doch immer wieder Recht habe, ist nur Sache des Katholiken nicht des Protestanten. Dass ihm der apostolisch-johanneische Ursprung der Apokalypse nicht im Geringsten zweifelhaft ist, kann auch der protestantische Kritiker nur billigen, wenn er aber über den Hebräerbrief das Urtheil fällt, die Gründe, welche man gegen seinen paulinischen Ursprung anführe, seien bei Weitem nicht stark genug, um die Zeugnisse so vieler Schriftsteller zu entkräften, welche ihn dem Apostel zuschreiben (a. a. O. K. 16), so muss man voraus schon sehr geneigt sein, den Kanon so viel möglich so zu belassen, wie er auf uns gekommen ist, um sich mit diesem Resultat über den Hebräerbrief beruhigen zu können. Auch bei andern kritischen Fragen, welche für jene Zeit noch für die wichtigsten galten, fällt die Entscheidung R. Simons immer wieder im Sinne des kirchlichen Kanons aus. Ungeachtet der Gründe, welche es schon dem Hieronymus sehr zweifelhaft machten, ob die in den meisten griechischen Handschriften fehlenden zwölf letzten Verse des Markusevangeliums nicht ein späterer Zusatz seien, glaubt er doch, dass man keine Ursache habe, an der Aechtheit dieses Abschnitts zu zweifeln, der so alt als das Evangelium des Markus selbst sei. Auch bei der Perikope des johanneischen Evangeliums von der Ehebrecherin und dem Schlusskapitel dieses Evangeliums wagt er es nicht, gegen die Aechtheit dieser Stücke, so verdächtig sie ihm nach den gegen sie vorliegenden Zeugnissen erscheinen mussten, sich zu erklären (a. a. O Kap. 13.). Nur die Stelle 1. Joh. 5, 7. ist ihm entschieden unächt.

Eine Kritik, welche wie die R. Simon's die Tradition zu ihrem Prinzip machte, konnte der Natur der Sache nach, nur konservativ

Digitized by Google

sein. Sie konnte nur den bestehenden Kanon bestätigen, weil der Kanon das, was er ist, gar nicht hätte werden können, wenn er nicht die überwiegende Mehrheit der geschichtlichen Zeugnisse für sich hätte. Sie ist also überhaupt äussere auf geschichtliche Zeugnisse sich stützende Kritik. Diess ist sowohl ihr Vorzug als ihr Mangel. Es ist ihr Vorzug, denn wenn sie auch nur das Vorhandene bestätigt und nichts Neues zum Resultat hat, so ist es doch von grösster Wichtigkeit sich so klar und bestimmt über alle Data zu verständigen, welche die historische Grundlage des Kanon bilden. Die Kritik machte damit einen grossen Fortschritt in ihrer Entwicklung, ihr Mangel aber war, dass sie mit demselben schon alles gethan zu haben glaubte. Die äussere an geschichtliche Zeugnisse sich haltende Kritik war R. Simon nicht blos die eine Seite der Kritik, sondern noch die ganze Kritik und die andere Seite, die zu jener äussern noch hinzukommen muss, als die innere, welche den Ursprung der Schriften aus ihnen selbst, aus ihrer innern Anlage und Composition zu erforschen hat, existirte für ihn noch nicht. Alle jene Fragen, mit welchen sich jetzt vorzugsweise die neutestamentliche Kritik beschäftigt, über das Verhältniss der Evangelien zu einander, das der Apokalypse zu dem johanneischen Evangelium, der kleineren paulinischen Briefe zu den Hauptbriefen des Apostels u. s. w. sind ihm noch völlig fremd, und wenn er auch eine dahin sich beziehende Frage berührt, wie er z. B. beim Hebräerbrief die Frage nach dem schriftstellerischen Charakter desselben in seinem Verhältniss zu dem der paulinischen Briefe nicht ganz umgehen kann, so sieht man nur, wie sehr alles diess noch ausserhalb seines Gesichtskreises liegt. Die wenigen Bemerkungen, die sich bei ihm über das Verhältniss der Evangelien finden, sind sehr oberflächlich und unerheblich. Das Markus-Evangelium will er nicht als einen Auszug aus dem Matthäusevangelium angesehen wissen, weil es in manchen Stellen weitläufiger sei als das letztere. Auch würde Markus, wenn er blos einen Auszug hätte geben wollen, nicht das ganze Geschlechtsregister Jesu weggelassen haben, das ein Hauptstück bei Matthäus sei. Wer Auszüge aus andern Schriften mache, pflege sonst nicht die wichtigsten Stücke ganz auszulassen. Diesen Punkt müsse man hauptsächlich in's Auge fassen, sonst würde man die Meinung der Ebioniten und Manichäer begünstigen, welche behaupteten, die Genealogien bei Matthäus und

Digitized by Google

Lukas seien erst später hinzugesetzt worden (a. a. O. Kap. 10). Auf die Frage, wie Lukas als blosser Apostelschüler dazu kam, ein drittes Evangelium herauszugeben, da er doch wusste, dass Matthäus als Apostel und Augenzeuge schon ein Evangelium bekannt gemacht habe, aus welchem Markus einen Auszug gegeben (von einem Auszug spricht hier gleichwohl R. Simon), gibt er die Antwort: wahrscheinlich sei er durch falsche Apostel, die Gegner des Apostel Paulus waren, dazu veranlasst worden. Da er sah, dass in den Gegenden, wo er und Paulus predigten, sich falsche Evangelien verbreiteten, habe er sich für verpflichtet gehalten, ein ächtes Evangelium zu schreiben, um es denen zu hinterlassen, deren Lehrer er mit Paulus gewesen war. Daher könne sich auch der Tadel des Vorworts gegen die Vorgänger nicht auf Matthäus und Markus beziehen. Es erhellt schon aus diesen Beispielen, wie wenig R. Simon in diesem Gebiet der Kritik seinen Ruhm als Kritiker sich erworben hat.

Credner [1]) sagt zur Beurtheilung R. Simons: „Im Laufe der Untersuchung habe sich sein anfänglicher Standpunkt gänzlich verändert. Nicht mehr das eigentlich katholische Prinzip sei es gewesen, welchem R. Simon jetzt huldigte, sondern ein ächt protestantisches, jedoch nicht das Prinzip der protestantischen Schuldogmatik, sondern das eigentlich wissenschaftliche Prinzip des Protestantismus überhaupt. Darum werden R. Simons kritische Schriften als ein Meisterwerk der Zeit dastehen, solange das Prinzip des Protestantismus, welches in der vernünftigen Natur des Menschen begründet ist, Achtung und Anerkennung finden werde.“ Ich weiss nicht, worauf die Behauptung beruht, R. Simons Kritik habe sich im Laufe seiner Untersuchung so wesentlich geändert, in jedem Fall kann ich dem protestantischen Charakter seiner Kritik kein so grosses Lob spenden, und halte R. Simon für einen zu guten Katholiken, als dass ich mir ihn mit einer solchen Würdigung seiner Verdienste sehr zufrieden denken kann. Was seine Kritik ächt Wissenschaftliches hat, war ihr innerhalb des katholischen Prinzips ebenso gut zu erreichen gestattet, als innerhalb des protestantischen. Sie ist wesentlich konservativ. Nur eine solche kann der Katholik brauchen und der Protestant bleibt meistens nur zu sehr gleichfalls dabei stehen. Dem grössten Theil

1) Einl. in's N. T. 1. S. 55.

Digitized by Google

der protestantischen Theologen ist der Standpunkt R. Simons noch jetzt das Höchste, das ihnen in der Kritik erreichbar scheint. Nennt man aber R. Simon einen ächt protestantischen Kritiker, so fragt sich, ob er auch von dem Punkte an, wo die protestantische Kritik von der katholischen sich trennt, mit jener gehen könnte. Es gibt einen Punkt, von welchem aus die protestantische Kritik, wenn sie auch bis dahin von der katholischen sich nicht unterschied, eine wesentlich andere wird. Der katholische Kritiker kann nie gegen die Tradition entscheiden, er verliert seinen Haltpunkt und kommt in Gefahr, subjektiver Willkür anheimzufallen, sobald er nicht auf dem festen Boden der gegebenen geschichtlichen Zeugnisse stehen kann. Nur der Protestant kann sich darüber hinwegsetzen, wenn er von seinem kritischen Bewusstsein genöthigt, selbst mit der ganzen geschichtlichen Ueberlieferung brechen muss. Der Protestantismus war ja von Anfang an ein prinzipieller Bruch mit der Gegenwart und Vergangenheit der Kirche. Wer wollte läugnen, dass es für den protestantischen Kritiker Fälle geben kann, in welchen er selbst im Widerspruch mit äussern Zeugnissen, sich für oder gegen die Aechtheit einer kanonischen Schrift entscheiden muss? Die letzte Entscheidung liegt dem protestantischen Kritiker anderswo als dem katholischen. Ein ächt protestantischer Kritiker kann daher R. Simon bei aller Anerkennung seines kritischen Verdienstes desswegen nicht genannt werden, weil seine Kritik da ihre Grenze hatte, wo die äussern geschichtlichen Zeugnisse aufhörten.

Neben R. Simon ist eine besonders merkwürdige Erscheinung in der Entwicklungsgeschichte des kritischen Bewusstseins sein Zeitgenosse Spinoza. Hatte in R. Simon das sich entwickelnde kritische Bewusstsein, so frei es sich weiss, doch immer noch die Schranke in sich, die ihm in der Tradition der Kirche nothwendig gesetzt war, und die ihn auch von dem Dogma derselben abhängiger machte, als er selbst wusste, da die historische Tradition als die der Kirche von selbst zur dogmatischen wird, so sehen wir dagegen in Spinoza die völlige Schrankenlosigkeit des Bewusstseins, die Aufhebung aller Schranken, die dem gläubigen Bewusstsein in irgend einer äussern Auctorität gegenüberstehen. Als Jude verhielt er sich gegen das Christenthum und als Philosoph sowohl gegen das A. als das N. T. völlig indifferent. Wenn er aus diesem Grunde in die Reihe der neu-

Digitized by Google

testamentlichen Kritiker und in eine Geschichte der neutestamentlichen Kritik gar nicht zu gehören scheint, so kommt dagegen in Betracht, dass eine solche von jedem subjektiven Interesse unabhängige völlig freie Stellung des Bewusstseins zum Kanon die wesentliche Aufgabe der Kritik ist. Denn wie kann man mit aller Unparteilichkeit und Unbefangenheit, nur im reinen Interesse der Sache selbst den Kanon untersuchen, wenn man nicht voraus darauf gefasst ist, sich das Resultat, welcher Art es auch sein mag, gefallen lassen zu können? Hierin liegt demnach die Bedeutung, welche Spinoza auch in der Geschichte der neutestamentlichen Kritik hat, und er selbst hat sich seine bestimmte Stelle in ihr gegeben, da sein hieher gehörender *Tractatus theologico-politicus* eine ausführliche Entwicklung der Grundsätze enthält, auf welchen seine freie Stellung zum Kanon beruht. Da für ihn den Philosophen das Prinzip der absoluten Wahrheit nur in der Philosophie lag, so konnte er die heilige Schrift nicht in dem Sinne als Quelle und Inbegriff der allein seligmachenden Wahrheit betrachten, in welchem sie der christlichen und insbesondere der protestantischen Theologie als solche galt. Nur wusste er als Philosoph die Religion und Theologie von der Philosophie so zu unterscheiden, dass er, wenn auch die Wahrheit an sich eine und dieselbe ist, und zwischen Philosophie und Religion oder Vernunft und Offenbarung in letzter Beziehung kein wesentlicher Unterschied sein kann, das Gebiet der Religion und Theologie als ein von dem der Philosophie völlig unabhängiges und durch die Form der Erkenntniss und Darstellung wesentlich verschiedenes betrachtete. Daher nun der Hauptsatz Spinoza's, *quod nec theologia rationi, nec ratio theologiae ancillari teneatur, sed unaquaeque regnum obtineat. Nempe,* sagt Spinoza weiter zur Begründung seines Satzes, *ratio regnum veritatis et sapientiae, theologia autem pietatis et obedientiae: nam rationis potentia, ut jam ostendimus, non eo usque se extendit, ut determinare possit, quod homines sola obedientia absque rerum intelligentia possint esse beati. Theologia vero nihil praeter hoc dictat, nihilque praeter obedientiam imperat et contra rationem nihil vult neque potest. Fidei enim dogmata, eatenus tantum determinat, quatenus obedientiae sufficit, quomodo autem praecise ratione veritatis intelligenda sint, rationi determinandum relinquit, quae vera*

Digitized by Google

mentis lux est, sine qua nihil videt praeter insomnia et figmenta (a. a. O. Kap. 15.). Hierin besteht demnach der wesentliche Unterschied der Philosophie und der Theologie. Die Philosophie kann nichts gelten lassen, dessen Wahrheit sie nicht beweisen kann, der Religion und der Theologie ist es nur um Frömmigkeit und Gehorsam zu thun, sie ist somit rein praktischer Natur; ihr rein praktischer Zweck ist, den Menschen durch Gehorsam selig zu machen. Das Theoretische zieht sie nur soweit in ihre Sphäre, als es die Voraussetzung des Praktischen ist. Es kommt daher nicht darauf an, ob alles, was man in der Theologie glaubt, auch an sich wahr ist, wenn nur das, was man glaubt, dazu dient, den seligmachenden Gehorsam zu bewirken. Das Fundament der Theologie ist, dass der Mensch schon durch den Gehorsam allein selig werden kann. Da die Vernunft diesen Satz nicht beweisen kann, und es doch nicht gegen die Vernunft sein darf, ihn anzunehmen, so betrachtet ihn Spinoza als Offenbarungs-Wahrheit. Indess können wir uns doch unsers Urtheils bedienen, um das Geoffenbarte wenigstens mit moralischer Gewissheit anzunehmen, mit moralischer, weil wir nicht erwarten dürfen, dessen gewisser sein zu können, als die Propheten selbst, welchen es zuerst geoffenbart worden ist, und deren Gewissheit auch nur eine moralische war. Desswegen nehmen wir die Grundstütze der ganzen Theologie und Schrift, dass der einfache Gehorsam der Weg zur Seligkeit sei, wenn sie sich auch nicht mathematisch erweisen lässt, doch mit gesundem Urtheil an. Unwissenheit wäre es, was durch so vieler Propheten Zeugniss bekräftigt ist, und woraus ein grosser Trost für die, die der Vernunft nicht so mächtig sind, entspringt, auch kein geringer Nutzen für den Staat sich ergibt, was wir auch ohne Gefahr und Schaden glauben können, blos darum nicht annehmen zu wollen, weil es mathematisch nicht erwiesen werden kann, wie wenn wir zu einer weisen Einrichtung des Lebens nichts als wahr zulassen dürften, was irgendwie in Zweifel gezogen werden kann, und wie wenn nicht unsere meisten Handlungen sehr ungewiss und zufällig wären. Da alle unbedingt gehorchen können, während es in Vergleichung mit der ganzen Menschheit nur sehr wenige sind, die einzig durch die Leitung der Vernunft zur Tugend fähig werden, so müssten wir ohne das Zeugniss der Schrift beinahe an aller Seligkeit zweifeln (a. a. O. Kap. 15.). Alles, was zur Reli-

Digitized by Google

gion und Theologie gehört, ist demnach mit Einem Worte rein subjektiv, keine objektive Vernunftwahrheit, und doch muss es die Vernunft neben sich bestehen lassen, weil die Subjektivität auch ihr Recht hat, und die moralische Ueberzeugung eines jeden, so subjektiv sie ist, wofern sie nur auf einem moralischen Grunde beruht, geachtet werden muss. Ist die Unabhängigkeit der Religion und der Theologie von der Philosophie dadurch festgestellt, dass die Frömmigkeit in ihrem Unterschied von der Wahrheit ihre eigenthümliche Sphäre hat, so ist die weitere Unterscheidung, die hier in Betracht kommt, die zwischen dem Wort Gottes und der Schrift. Der wesentliche Inhalt der Theologie, die Wahrheit, dass der Mensch durch Glauben und Gehorsam selig werde, mit allem, was sie voraussetzt und in sich begreift, ist als der allgemeine Endzweck, auf welchen die Schrift hinzielt, das Wort Gottes. Die Schrift kann nur in Beziehung auf Religion oder das allgemeine göttliche Gesetz das Wort Gottes genannt werden. In diesem Sinne lässt sich keine Verfälschung und Verstümmlung der Schrift denken, ihr wesentlicher Inhalt *bleibt* bei allen Veränderungen, welche stattgefunden haben mögen, stets derselbe. Ebendesswegen aber besteht die Schrift als Wort Gottes nicht aus einer bestimmten Zahl von Büchern, und in allem demjenigen, was nicht zum eigentlichen Wort Gottes gehört, ist der Sinn der Schrift einzig nur aus ihrer Geschichte, nicht aus der allgemeinen Geschichte der Natur, die nur das Fundament der Philosophie ist, zu bestimmen. Man darf sich daher nicht irre machen lassen, wenn so Manches in der Schrift der Vernunft widerstreitet. Alles dieser Art, das in der Schrift sich findet, oder unbeschadet der Liebe den Menschen unbekannt bleiben kann, geht die Theologie oder das Wort Gottes nichts an, und es kann niemand ein Verbrechen daraus gemacht werden, wenn er davon denkt wie er will. Hieraus ergibt sich die absolute Behauptung, dass weder die Schrift der Vernunft, noch die Vernunft der Schrift anzupassen ist. Die von Spinoza auf diese Weise begründete Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes und der Schrift, oder dem Kanon, hat dieselbe Wichtigkeit, wie für die Auslegung der Schrift, so auch für die Kritik des Kanons, da beide, der Interpret und der Kritiker, nur auf den Grund dieses Unterschiedes ihre völlig freie Stellung zur Schrift behaupten können. Welche freie Ansicht Spinoza über die Auslegung der Schrift hatte,

Digitized by Google

zeigt folgende Stelle, in welcher er von der Erklärung der Wunder spricht. Niemand dürfe sich, sagt er Kap. 6., durch die falsche Erklärung eines Wunders zu der Meinung verleiten lassen, dass er in der Schrift etwas dem Licht der Natur an sich Widerstreitendes gefunden habe. Sehr selten geschehe es, dass die Menschen eine Begebenheit so einfach, wie sie geschehen ist, erzählen, dass sie nichts von ihrem eigenen Urtheil in die Erzählung einmischen, ja, wenn sie etwas Neues sehen oder hören, so werden sie, wenn sie sich nicht vor ihren Vorurtheilen sehr hüten, meistens von ihnen so eingenommen sein, dass sie etwas ganz Anderes, als sie sehen, oder vom Hörensagen wissen, sich vorstellen, besonders, wenn das Geschehene über das Forschungsvermögen des Erzählers oder Hörers hinausgeht, und am meisten, wenn es sein Interesse mit sich bringt, dass es sich so oder so möge zugetragen haben. Daher komme es, dass die Menschen in ihren Chroniken und Geschichten mehr ihre Meinungen als die geschehenen Thatsachen selbst erzählen, und dass derselbe Fall von zwei Menschen, die verschiedene Meinungen haben, so verschieden erzählt werde, dass es scheine, sie reden von zwei verschiedenen Fällen. In der Unterscheidung, welche hier Spinoza in Ansehung der Wunder zwischen dem Faktischen und der Darstellung des Erzählers macht, liegen schon die Elemente der mythischen Ansicht, und Spinoza selbst legt ihre Anwendung auf die evangelische Geschichte sehr nahe, wenn er fragt (Kap. 12.), wer glauben könne, dass Gott die Geschichte Christi in den vier Evangelien viermal habe erzählen und schriftlich den Menschen bekannt machen wollen? und wenn auch Einiges in einem enthalten sei, was in den andern nicht stehe, und eines zur Erklärung des andern diene, so könne man doch daraus nicht schliessen, dass alles, was in diesen vier erzählt wird, wissenswerth gewesen sei, und Gott sie zum Schreiben ausersehen habe, um die Geschichte Christi besser bekannt zu machen. Denn jeder habe sein Evangelium an einem andern Orte gepredigt, und jeder geschrieben was er predigte, nur einfach um die Geschichte Christi zu erzählen, nicht die andern auszulegen. Wenn sie bisweilen bei gegenseitiger Vergleichung etwa leichter und besser verstanden werden, so geschehe diess nur zufällig und es sei nur in wenigen Stellen der Fall, auf welche es nicht sehr ankomme. Es kann demnach auch nicht darauf ankommen, dass man, um die geschicht-

Digitized by Google

liche Wahrheit im Ganzen festzustellen, die Differenzen und Widersprüche der Evangelien auszugleichen sucht, ihre Verschiedenheit hat in jedem Fall ihren Grund nur in der Subjektivität der Verfasser. Was Spinoza zunächst von der Auslegung der Schrift sagt, gilt auch von der Kritik. Dieselbe Freiheit, welche er für den Interpreten in Anspruch nimmt, ist auch dem Kritiker nothwendig. So wenig der Interpret das Interesse haben darf, in dem Inhalt der Schrift etwas Anderes zu finden, als was er nach der natürlichsten Erklärung für den wahren und wirklichen Sinn desselben halten muss, darf auch der Kritiker durch irgend eine Rücksicht gebunden sein. In der Ueberzeugung, dass das Wort Gottes völlig dasselbe bleibt, wer auch diese Bücher geschrieben haben mag, kann es ihm völlig gleichgültig sein, wie das kritische Resultat über ihren apostolischen Ursprung ausfallen mag. In dieser Freiheit und Voraussetzungslosigkeit hat die Kritik allein das Element, in welchem sie den Begriff ihrer Aufgabe realisiren kann.

Von einer solchen Stellung zum Kanon war man in der protestantischen Kirche noch weit entfernt. Je überspannter die Begriffe von der Inspiration der kanonischen Schriften waren, um so gleichgültiger war man gegen die Frage nach den menschlichen Verfassern. Wozu sollte man auch nach solchen Nebensachen fragen, da doch das Dogma selbst, dass der göttlich auctorisirte Kanon der Inbegriff der allein seligmachenden Wahrheit sei, unerschütterlich feststand? Wie sollte man sich nicht dabei vollkommen beruhigen, und mit aller Glaubensgewissheit auf dem festen Grunde des Kanons stehen? Nur Eines war, was auch das glaubigste Bewusstsein beunruhigen und je mehr man der Sache nachforschte und nachdachte, unwillkürlich zur Kritik treiben musste. Wie das Göttliche überall, auch wo es sich in seiner reinsten Unmittelbarkeit darstellen soll, doch immer wieder einer menschlichen Vermittlung bedarf, aber ebendamit auch immer wieder eine Lücke offen lässt, bei welcher in die göttliche Unfehlbarkeit die ganze Irrthumsfähigkeit des Menschlichen eindringen kann, so ist es auch bei der altprotestantischen Lehre vom Kanon. Die heiligen Schriftsteller mögen den ihnen vom heiligen Geist diktirten Inhalt des Kanon's bis zum letzten Buchstaben mit der urkundlichsten Treue niedergeschrieben und in ihren Autographa der christlichen Kirche übergeben haben, wie gieng es aber diesen Au-

Digitized by Google

tographa, wo ist auch nur in den Nachrichten der Kirchenväter eine Spur von ihnen zu finden[1]), durch wie viele Hände der Abschreiber ist der heilige Text hindurchgegangen, bis er endlich in unsere gedruckten Ausgaben zu stehen kam? Wie viele Veränderungen verschiedener Art, welche absichtliche und unabsichtliche Verfälschungen können in dieser langen Reihe von Jahrhunderten in einer Zeit, in welcher es noch so sehr an der nöthigen Wachsamkeit und an geeigneten Hülfsmitteln zur Bewahrung seiner Reinheit fehlte, mit ihm vorgegangen sein. Davon zeugt ja auch die offen vor Augen liegende Beschaffenheit des Textes selbst deutlich genug. Je mehr man mit den noch vorhandenen Handschriften des neutestamentlichen Textes bekannt wurde, je genauer man sie mit einander verglich, um so mehr musste man sich von der so grossen Zahl der Varianten, von der daraus entstehenden Unsicherheit der Lesart in so vielen Stellen, und der Unmöglichkeit, den reinen ursprünglichen Text wiederherzustellen, überzeugen. Es führte diess nothwendig zur Textkritik, welche demnach die ernste hochwichtige Aufgabe hatte, durch Feststellung der ächten Lesart die inspirirten Worte des Ur-

---

1) Vergl. R. Simon's krit. Gesch. des Textes des N. T. Kap. 4: »Ist es möglich, kann man sagen, dass Gott seiner Kirche hat Bücher geben können, die ihr zur Regel dienen sollten, und dass er dennoch zugelassen hat, dass die eigentlichen Originale derselben schon seit dem Anfang der christlichen Religion verloren gegangen sind? Es gab seit dem Entstehen der Kirche Ketzer, welche die apostolischen Schriften bestritten, und ist also auch wahrscheinlich, dass die göttliche Vorsehung wenigstens auf einige Zeit jene Originale erhalten habe, aus denen man die Ketzer auf das Gründlichste widerlegen konnte.« Und doch ist die Antwort: »Wir finden auch bei den grössten Männern, welche die Kirche je gehabt hat, bei Origenes und Hieronymus, nicht, da sie doch die alten Exemplare der heil. Schrift so sorgfältig aufgesucht, und desswegen so viele orientalische Kirchen selbst bereiset haben, dass sie je der Originale des N. T., die die Apostel mit eigener Hand geschrieben haben sollten, auch nur Erwähnung gethan hätten, was doch wohl geschehen sein würde, wenn noch etwas davon übrig gewesen wäre.« Allein der Katholik legt auch aus diesem Grunde nur um so grössern Werth der Tradition bei.

Digitized by Google

textes herzustellen. Die drei Kritiker, welche sich seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts bis über die Mitte desselben hinaus als Herausgeber des neutestamentlichen Textes bekannt machten, Joh. Mill, Jak. Wetstein, J. A. Bengel bezeichnen diese erste Stufe der protestantischen Kritik. Die Aufgabe, welche sich die Kritik damals stellte, hat Mill in den Prolegomena zu seiner Ausgabe des N. T. im Jahr 1707 in dem Abschnitt über die Geschichte des neutestamentlichen Textes so bestimmt: Es sei zu untersuchen, ob in den mehr als 1400 Jahren, seitdem die Schriften des N. T. sich durch Abschriften verbreiteten, und ebendesswegen ihr Text von der Nachlässigkeit unwissender und der Willkür eigenmächtiger Abschreiber abhing, sie sich sehr bedeutend von den apostolischen Urschriften entfernt, oder die göttliche Vorsehung so über sie gewacht habe, dass in der ganzen Menge der Varianten, welche die Handschriften darbieten, der griechische Urtext, wie ihn die Autographa der Apostel enthielten, in seiner ursprünglichen Aechtheit auf uns gekommen sei? Die Kritik glaubte diesen Beweis geben zu können. *Quin imo,* schreibt ein Freund an Mill (Proleg. S. 154.) *Atheis hoc pacto, caeterisque nostrae religionis hostibus cavillandi occasionem praecides, cum lectionibus ipsis variantibus, ex quibus omnia in sacris literis nostris incerta esse arguunt, egregie stabilitum viderint s. codicis textum. Qui enim varietatis istius, quantumcunque (si ita dicam) variae, veras causas ac rationes aperit, is eo ipso clarissime ob oculos ponit puram ac germanam dictionem Apostolorum, ipsamque textus originarii N. T. auctoritatem felicissime adstruit.* Es gehörte diess zur damaligen Entwicklungsstufe der Kritik, dass sie dem durch die Varietät des neutestamentlichen Textes beunruhigten religiösen Bewusstsein die Beruhigung gewähren sollte, deren es bedurfte. Nicht der Zweifel, sondern das religiöse Interesse trieb zur Kritik. Sehr charakteristisch ist es daher für jene Periode, dass ein Theologe, dessen Religiosität eine so eigenthümliche Wärme und Farbe hatte, wie diess bei J. A. Bengel der Fall war, die neutestamentliche Kritik zu seiner eigentlichen Lebensaufgabe machte. Je grösser aber die heilige Scheu war, welche das gläubige Gemüth gegen den Kanon der heiligen Schriften hegte, um so grösser war die Gewissensangst, mit welcher man an das Geschäft der Kritik gieng. Für Bengel war es,

Digitized by Google

wie er selbst sagt[1]), eine *res ardua, et religionis horrorisque plena.* Schon in frühern Jahren sagt er, sei er *varietate lectionis misere laceratus* gewesen. Den lindernden Trost für diese Peinigung fand er in der Kritik. *Eo curatius*, fährt er fort, *scripturam scrutari coactus, deinde per gratiam illam corda firmantem refectus sum.* Zweierlei war es, was ihm diese Beruhigung gewährte. Im Allgemeinen überzeugte er sich, dass der Text im Ganzen durch die Gnade Gottes so gesund geblieben sei, dass die heilsbegierige Seele in jedem geschriebenen oder gedruckten Exemplar in reichlichem Maasse das finden könne, was sie sucht. Den, der sich mit dieser Hauptsache begnüge, werde nichts irre machen, denn der wesentliche Inhalt und die Beschaffenheit der Schrift im Ganzen bleibe unverändert (*hac summa, qui contenti sunt, his sane nil obturbari debet, nam οἱ λόγοι καὶ τὰ πάθη manent*). Die Unterscheidung, welche hier Bengel macht, ist, so schwach sie auch ausgedrückt ist, doch wesentlich keine andere, als die schon von Spinoza zwischen dem Wort Gottes und der Schrift gemachte. Wenn man alle jene Stellen zusammen, in welchen die Lesart schwankt, und der Sinn mehr oder minder ungewiss wird, als ein Accidens an der Substanz, als eine an dem gesunden Körper haftende krankhafte Affektion betrachtet, so ist damit schon der grosse Schritt geschehen, das Unwesentliche vom Wesentlichen, das Wechselnde und Zufällige von dem stets sich gleich Bleibenden zu unterscheiden, und es kann uns nichts hindern, diese Unterscheidung nicht blos auf die Varianten zu beschränken, sondern auf die Schriften selbst auszudehnen, und über die wandelbare, der Subjektivität der einzelnen Schriftsteller, und der besondern Beschaffenheit der Zeitverhältnisse angehörende Form den unwandelbaren, von allem Zufälligen dieser Art unabhängigen Inhalt der Schrift, als das wahre, in ihr enthaltene, aber nicht mit ihr identische Wort Gottes, zu stellen. So weit zu gehen lag nun freilich auch nicht entfernt im Sinne Bengel's. Nicht blos sein kritisches, sondern auch schon sein religiöses Interesse forderte ihn auf, auch an dem Buchstaben der Schrift festzuhalten, und in der grossen Zahl der Varianten vom inspirirten

1) *Apparatus criticus ad N. T., criseos sacrae compendium, limam, supplementum ac fructum exhibens. Ed.* 2. 1763. S. 634.

Digitized by Google

Worte Gottes nichts verloren gehen zu lassen. Die Masse der Varianten musste daher kritisch gesichtet werden. Wie sollte nun aber diess geschehen? Man sollte denken, wenn in den Varianten einer Stelle Inspirirtes und Nichtinspirirtes sich neben einander befindet, werde nichts leichter sein, als zu bestimmen, was als die ächte oder die unächte, als die ursprüngliche, oder als die erst aus ihr entstandene Lesart anzusehen sei. Aber es war nun eben nicht so, und doch sollte es so sein, wenn die Voraussetzung von der Inspiration der Schrift, von welcher man ausgieng, die richtige war. Man kann es daher einem Kritiker, dessen religiöses Gemüth sich so ganz in die inspirirte Ueberschwänglichkeit der Schrift vertieft hatte, nicht verargen, wenn er in dem inspirirten Charakter der Schrift auch die leitende Norm für sein kritisches Geschäft zu haben glaubte. *Est autem,* sagt daher Bengel unmittelbar nach den zuvor angeführten Worten, und es ist diess noch besonders hervorzuheben als ein zweites Moment, durch das er sich wegen der Varietät des Textes beruhigte, *per omnes N. T. libros diffusum, quamvis parum animadvertitur, ἦθος quoddam delicatissimum et subtilissimum decorum, cui quaevis quamlibet exilis immutatio tanquam fumus officit, neque unquam nil interest inter dictamen coeleste et inter aberrationem humanam, salis enim divini micam in minimis quibusque invenias, vel etiam insciens gustes, bonus scrutator.*

Man denke sich nun aber, wie eigenthümlich subjektiv eine Kritik sich gestalten musste, bei welcher der Kritiker die Varianten vor allem darauf anzusehen hatte, ob sich aus ihnen das Specifische des *dictamen coeleste* irgendwie herausfühlen lasse, und welche grosse Verschiedenheit der Textesbehandlung hätte entstehen müssen, wenn neben einem so frommen Kritiker, wie Bengel, ein so profaner, wie Wetstein, welchem, nach seiner Ansicht von der Inspiration, es nothwendig an allem Sinn für jenes eigenthümliche Schrift-ἦθος fehlen musste, den Text nur von einem andern Gesichtspunkte aus hätte behandeln können. Aber auch für Bengel selbst war jenes ἦθος, das er der Schrift zuschreiben zu müssen glaubte, viel zu subtil, als dass es einen wesentlichen Einfluss auf sein kritisches Verfahren hätte haben können. Gerade bei Bengel ist diess besonders bemerkenswerth, wie der kritische Sinn und Trieb, wenn er nur

Digitized by Google

einmal angeregt ist, seinen eigenen Entwicklungsgang verfolgt. Die Angst seines religiösen Gemüths hatte Bengel zur Kritik geführt, welche edle Ader aber die Kritik in dem frommen Manne angeschlagen hatte, zeigt ganz besonders die von ihm zuerst aufgefasste, in der Geschichte der Textkritik Epoche machende Idee, dass in dem Chaos der Varianten doch nicht alles so zufällig und willkürlich sei, als es zunächst zu sein scheint, dass sich in den Varianten gewisse Analogien und verwandte Richtungen wahrnehmen lassen, durch welche die Handschriften sich in sogenannte Familien oder Recensionen scheiden, ein höchst fruchtbarer Gedanke, durch welchen erst das in's Unbestimmte sich verlierende Geschäft der Kritik unendlich vereinfacht und unter bestimmte, dem erreichbaren Ziel näher führende Gesichtspunkte gebracht wurde. Je mehr dadurch das kritische Verfahren überhaupt erst ein methodisches wurde, einen um so höheren Aufschwung nahm die Kritik durch das Interesse der Sache selbst, und es konnte nicht fehlen, dass nicht dieselbe trennende und unterscheidende und durch Analyse zu einer höhern Synthese fortschreitende Methode in der Folge von dem blos Formellen des Textes auch auf den Inhalt selbst angewandt wurde, um in Ansehung desselben zu bestimmten Resultaten über seine Entstehung zu gelangen. Zu derselben Zeit also, in welcher die protestantische Lehre von der Inspiration der Schrift zu ihrer strengsten und härtesten Form sich ausbildete, wurde in den mit dem rühmlichsten Eifer und Fleiss unternommenen kritischen Bearbeitungen des Textes und in den mit jeder Ausgabe sich mehrenden Variantensammlungen, die dem kritischen Scharfsinn ein sehr reiches Material darboten, ein Gegenstoss vorbereitet, durch welchen die dogmatische Vorstellung vom Kanon eine so bedeutende Erschütterung erlitt, dass sie mehr und mehr in sich zerfallen musste. Diess ist das Hauptmoment der mit der Textkritik sich beinahe noch ausschliesslich beschäftigenden Periode. Nur mit dem Material der Handschriften, Uebersetzungen und der übrigen kritischen Hülfsmittel zur Herstellung des Textes hatten es die gelehrten Prolegomena zu thun, welche die genannten Kritiker ihren Ausgaben des N. T. voranschickten. Weitere kritische Fragen wurden noch nicht erhoben. Auch bei denjenigen Schriften, bei welchen der gleich anfangs obwaltende Zweifel über ihren apostolischen Ursprung wieder aufgenommen zu werden verdiente, gieng

Digitized by Google

man über diese Frage leicht hinweg. Selbst Wetstein, der freisinnigste unter den Kritikern unserer Periode, hatte für solche Fragen noch keinen sehr empfänglichen Sinn. Bei dem Matthäusevangelium nahm er an, dass unser jetziges griechisches Evangelium das ursprüngliche Werk des Apostels Matthäus sei; die Tradition von einem hebräischen Matthäusevangelium sei keine historische Angabe, sondern eine blosse Vermuthung der Kirchenväter. Bei dem Hebräerbrief schienen ihm die bekannten Gründe gegen den paulinischen Ursprung sehr leicht widerlegt werden zu können; auf die Verschiedenheit der Schreibart insbesondere legte er nur geringes Gewicht, Paulus habe ja gar wohl zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten bald mehr griechisch, bald mehr hebräisirend schreiben können, auch bei der Apokalypse sei ja dieselbe Erscheinung, da der Stil des Johannes in derselben ein anderer sei als in dem Evangelium und in den Briefen. Hiemit ist schon gesagt, dass Wetstein auch die Zweifel gegen den johanneischen Ursprung der Apokalypse nicht theilte. Seine Aeusserungen über die übrigen Antilegomena sind sehr unbestimmt und unbedeutend, nur gegen die Aechtheit des Jakobusbriefs sprach er sich bestimmter aus. Er glaubte ihn für keine apostolische Schrift halten zu können und zwar aus dem Grunde, weil er in direktem Widerspruch gegen Paulus und die ganze Schrift die Rechtfertigung den Werken zuschreibe, überhaupt menge dieser Jakobus alles unter einander, er scheine ein guter und schlichter Mann gewesen zu sein, welcher einige Aussprüche von Apostelschülern aufgegriffen und zu Papier gebracht habe. Auch Wetstein's kritische Gedanken und Bemühungen giengen noch nicht über die Textkritik hinaus. Für diese machte er sich nicht blos durch seine Ausgabe des N. T. mit ihren Prolegomena, sondern auch durch die besondere Schrift: *Animadversiones et cautiones ad examen variarum lectionum N. T. necessariae* verdient. Auf welchem ganz andern Standpunkt Wetstein in seiner ganzen Auffassung des N. T. Bengel gegenüber stand, spricht sich in seiner Ausgabe des N. T. hauptsächlich schon darin aus, dass er, während Bengel die ganze Innigkeit seines christlich-religiösen Gemüths darauf concentrirte, von dem eigenthümlichen, unvergleichlichen Hauche des *dictamen coeleste* sich anwehen zu lassen, die kanonischen Bücher in den weiten Gesichtskreis einer reichen, aus der profanen und rabbi-

Digitized by Google

nischen Literatur zusammengebrachten Parallelensammlung hineinstellte.

Die Periode, in welcher die Wissenschaft, von welcher hier die Rede ist, in ihren ersten Anfängen sich so weit entwickelte, wie wir bisher gesehen haben, hat ihren natürlichen Schlusspunkt in dem Werke, in welchem sie als Einleitungswissenschaft zum erstenmal mit dem Namen, welchen sie seitdem führte, und in der im Wesentlichen beibehaltenen Form auftrat. Die im Jahr 1750 erschienene erste Ausgabe der Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes von J. D. Michaelis stellt als Zusammenfassung der bisher gewonnenen Resultate und als weitere Verarbeitung derselben zu einem wissenschaftlich geordneten Ganzen unsere Wissenschaft auf der Stufe dar, welche sie bis zu diesem Zeitpunkt erreicht hatte [1]).

Die zweite Periode können wir bis zum Anfang des neunzehnten Jahrhunderts fortgehen lassen. Welche Fortschritte die Einleitungswissenschaft in dieser Periode in ihrer weitern Ausbildung machte, zeigen schon die wiederholten Ausgaben des zuvorgenannten Werkes, das in den drei Epochen, in welchen es auf's Neue erschien, jedesmal eine neue sehr bedeutende Bereicherung seines Inhalts aufzuweisen hatte. In der Vorrede

1) Uebrigens hatte die Einleitung von Michaelis in dem mässigen Oktavbande der ersten Ausgabe (mit 636 weitläufig gedruckten Seiten) noch eine ziemlich magere Gestalt. Erst in den folgenden Ausgaben, zum Theil schon der zweiten im Jahr 1765, in welcher sie schon zu zwei Bänden erwachsen ist, noch mehr aber der dritten im Jahr 1776 und der vierten 1788 erhielt sie die Erweiterung und Umarbeitung, in welcher sie ihre anerkannte Stelle in der Literatur der Einleitungs-Wissenschaft einnimmt. Ueber den Begriff und die Aufgabe der Einleitung äusserte sich Michaelis in der Vorrede zur ersten Ausgabe nur so: »Wer die Schriften, die wir das N. T. nennen, leicht und gründlich verstehen will, der braucht noch ausser dem, was in den gewöhnlichen Schrifterklärungen gesagt wird, oder auch vermöge ihres Endzwecks gesagt werden kann, einige allgemeine Nachrichten von der Geschichte und den Absichten dieses göttlichen Buchs, an denen es nicht allein Ungelehrten, sondern auch öfters solchen, die aus der Gottesgelahrtheit ihr Hauptwerk machen, zu mangeln pflegt.«

Digitized by Google

zur vierten grossentheils umgearbeiteten und sehr vermehrten Ausgabe sagt Michaelis selbst, er könne nur mit freudigem Erstaunen auf die Zunahme der Schätze seit der ersten Erscheinung seines Werkes und besonders seit den letzten zehn Jahren zurückschauen. Das Hauptgewicht legte auch Michaelis noch immer auf die Textkritik, die Vermehrung des Apparats zur Herstellung der Lesart aus Handschriften, Uebersetzungen und Kirchenvätern. Schon damals war nun aber der Anfang gemacht worden, den kritischen Blick über den Buchstaben hinweg tiefer in das Innere des Kanons zu richten. In den Bewegungen, welche in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts einen so bedeutenden Umschwung des theologischen und kirchlichen Bewusstseins bewirkten, musste bald auch die Frage über den Kanon eine besondere Wichtigkeit gewinnen. Auch in der vierten Ausgabe der Einleitung von Michaelis macht die Lehre von der Inspiration des N. T. noch immer ein eigenes Kapitel aus. Wenn auch Michaelis schon darüber bedenklich ist, ob und wie weit die dogmatische Frage von der Inspiration in die Einleitung gehört, so kann er doch diese Frage noch nicht fallen lassen. Denn kanonisch nennen wir diejenigen Bücher, von welchen wir glauben, sie seien von Gott eingegeben, weil sie die Richtschnur unseres Glaubens und unserer moralischen Handlungen sind. Als kanonisch werden demnach diese Bücher nicht im historischen, sondern im dogmatischen Sinne betrachtet, nicht blos mit Rücksicht auf die Vorstellungen, welche die alte Kirche mit ihnen verband, als sie den Kanon fixirte, sondern sie sollen auch jetzt noch als von Gott eingegebene Bücher ihre alte kanonische Auctorität behaupten. Hiemit bleiben diese Bücher noch immer in eine eigene transcendente Sphäre hineingestellt. Da die Kritik nur den menschlichen Ursprung dieser Bücher erforschen kann, so bleibt in dem Vorbehalt, welchen die Kritik macht, dass diese Bücher trotz ihres menschlichen Ursprungs, zugleich göttlichen oder übermenschlichen Ursprungs sind, eine Schranke gesetzt, über welche sie schlechthin nicht hinwegkommen kann, und in welcher daher für sie immer wieder die Voraussetzung liegt, dass alle ihre Resultate völlig vergeblich sind, weil diese Bücher, wie auch die Kritik über sie urtheilen mag, doch immer bleiben, was sie ihrem dogmatischen Begriff nach sein sollen, göttlich eingegebene, somit von den Aposteln, welchen sie zugeschrieben werden, verfasste

Digitized by Google

Schriften. Wenn aber auch Michaelis den hergebrachten Begriff der Inspiration festhielt, so war er auf der andern Seite nicht minder bemüht, ihn so viel möglich zu beschränken. Die christliche Religion bleibe die wahre, wenn man nur wisse, dass die Schriften die sie enthalten, alt, ächt und glaubwürdig seien. Den Wundern bleibe auch so ihre Wahrheit, und aus den Briefen der Apostel können wir, wenn sie auch in Nebensachen gefehlt hätten, doch immer die so oft wiederholten Hauptsachen kennen lernen. Zum Dasein der christlichen Religion sei es schlechthin nicht nothwendig, dass die Bücher, aus welchen wir sie schöpfen, inspirirt seien, wohl aber zur Güte, Brauchbarkeit, oder gar Unschädlichkeit derselben. Seien sie inspirirt, so sei das N. T. ein Ganzes, dessen einer Theil die in einem andern entstandenen Zweifel wieder lösen könne, seien sie es nicht, so könne die eine Stelle des N. T. der andern sehr wohl widersprechen, und dann habe man mit lauter Zweifeln zu thun, sobald eine Stelle ein neues Gebot oder Verbot aufzubürden scheine, das Einem das ganze Leben vergällen könne. Es sei wohl das Beste, die Frage zu theilen, bei den Briefen der Apostel bleibe sie allerdings wichtig, allein bei den historischen Büchern verlieren wir, wenn wir die Inspiration aufgeben, nichts, wir gewinnen sogar, indem wir zugeben dürfen, einer habe wohl auch einmal geirrt, namentlich Johannes habe bisweilen etwas, das die vorigen Evangelisten nicht so richtig erzählt hatten, verbessert. Die stärksten Einwürfe gegen die Religion und die am schwersten zu lösenden seien immer die gewesen, dass die Evangelisten sich hier und da widersprechen. Woran man denn erkenne, dass ein Buch des N. T. inspirirt sei? Auf die Kirche könne man sich nicht berufen, denn es sei nur ein Zirkel, wenn man sage, das sei die wahre Kirche, die die Lehre habe, welche in den inspirirten Schriften des N. T. enthalten sei, und auf die Frage woher man wisse, dass die Schriften inspirirt seien, antworte, weil die wahre Kirche sie für inspirirt halte. Ebenso wenig könne ein innerlich gefühltes Zeugniss des heiligen Geistes, oder eine Empfindung und Erfahrung des Nutzens der Schriften zur Ausbesserung des Gemüths die Sache entscheiden. Das erstere habe er für seine Person in seinem Leben nie gefühlt, und er halte auch den, der es gefühlt, nicht für glücklicher oder der Gewissheit näher, denn der Muhamedaner fühle es ebenso gut, das innere Gefühl von Gott sei der ganze Beweis, auf

Digitized by Google

den Muhamed seine Religion gründe und viele Millionen sie glauben, es müsse also wohl Selbstbetrug sein. Das Andere sei ebenso unzulänglich, denn auch eine menschliche Schrift, auch philosophische Wahrheiten, ja bisweilen Irrthümer, können das Gemüth bessern, und wiederum könnte auch die Besserung Selbstbetrug sein. Um den Inspirationsbegriff wenigstens quantitativ so viel möglich zu beschränken, glaubt Michaelis, es seien vor allem die kanonischen Schriften in zwei Klassen zu theilen und von den apostolischen die von keinem Apostel, sondern blos von den Gehülfen der Apostel verfassten zu unterscheiden. Welche Bedeutung konnte aber der so beschränkte Inspirationsbegriff noch haben, wenn nun inspirirte und nicht inspirirte Schriften neben einander im Kanon standen, und keine innern Merkmale sich aufweisen liessen, durch welche die einen von den andern sich unterscheiden sollten, wenn es in Ansehung der geschichtlichen Bücher so gleichgültig sein sollte, ob man sie für inspirirt halte oder nicht, ja wenn es sogar für wünschenswerth erklärt wurde, sich dieser lästigen Annahme ganz entledigen zu können? Alles diess schloss schon die völlige Auflösung des Inspirationsbegriffs in sich, es ist hier wenigstens deutlich zu sehen, wie das kritische Interesse schon durch die quantitative Beschränkung des Inspirationsbegriffs den Boden für seine Ansprüche frei zu machen sucht. Damit aber, dass man die Inspiration fallen liess, war die Sache noch nicht abgethan. Die Schriften blieben auch so, was sie waren, Schriften apostolischen Ursprungs, die als eine bestimmte Klasse zusammengehöriger Schriften den Kanon bildeten. Da man nur ihre Inspiration, nicht aber ihren kanonischen Charakter aufgeben wollte, so kam es nun darauf an, sich darüber zu verständigen, welchen spezifischen Charakter sie, auch abgesehen von der Inspiration, haben, um auch uns noch immer als höchste Auctorität in allen Sachen des Glaubens und des Handelns zu gelten. Der ganze Begriff des Kanons war in Frage gestellt, wenn man auf das Hauptmerkmal, auf welchem bisher die Kanonicität dieser Schriften beruhte, nicht mehr dasselbe Gewicht legen konnte. Aus diesem Gesichtspunkt hatte schon damals Semler die Frage über den Kanon aufgefasst, und sein Name ist überhaupt in die Geschichte aller jener Veränderungen, welche in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts mit dem protestantischen Lehrbegriff erfolgten, zu eng ver-

Digitized by Google

flochten, als dass nicht voraus zu erwarten wäre, er werde uns auch auf diesem Gebiete mit seiner hervorragenden Bedeutung begegnen. Als das am meisten Charakteristische, seine Stellung in der Geschichte der Theologie jener Zeit wesentlich Bedingende, ist bei Semler unstreitig die ihm zur klaren Ueberzeugung gewordene Unmöglichkeit zu betrachten, sich in seinem religiösen und theologischen Bewusstsein mit dem Bewusstsein der alten Kirche Eins zu wissen; seine innerste Natur trieb ihn, sich von demselben loszureissen, und im Bewusstsein aller jener Veränderungen, welche in einer so langen Zeit dazwischen lagen, gegen alles blos Ueberlieferte und in die Reihe der hergebrachten Vorstellungen Gehörende das Recht seiner Subjektivität geltend zu machen. So war es ein durchaus kritisches Element, in welchem er sich bewegte, und wenn nun einmal seine Hauptrichtung dahin ging, überall das Zufällige und Veränderliche von dem Bleibenden und Unveränderlichen, das Wesentliche von dem Unwesentlichen zu scheiden, alles vor allem darauf anzusehen, was es an sich und ursprünglich war, und was es erst im Laufe der Zeit geworden ist, welcher andere Gegenstand konnte seiner kritischen Betrachtung näher liegen, als der gesammte Inbegriff der Schriften, die unter dem Namen des Kanon's die Quelle und das Prinzip der ganzen christlichen Theologie sind? Die biblische Theologie, die Erforschung der wahren und eigentlichen Lehre Jesu und der Apostel in ihrem Unterschied von den mit ihr verbundenen Zeitvorstellungen, die er sich zur besondern Aufgabe machte, hing auf's Engste mit der Frage zusammen, wie es sich mit dem Kanon überhaupt verhält, was er, auch abgesehen von dem Inhalt seiner Schriften, schon seinem allgemeinen Begriffe nach ist und für uns noch immer sein muss. Seine ganz hieher gehörende Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon in vier Theilen 1771 — 1775 zeigt schon durch ihren Titel, auf welchen Standpunkt er sich stellte. Sein Hauptzweck war, nicht blos die Inspiration der sämmtlichen Schriften des Kanon's in Zweifel zu ziehen, sondern an die Stelle des hergebrachten, für ihn völlig unhaltbar gewordenen Begriffs einen neuen, seinem religiösen Bewusstsein entsprechenden zu setzen. „Ich gestehe schon lange", sagt Semler in der Vorrede zum ersten Theil seiner Abhandlung, „dass mir die *compendia* und *systemata* zu dem jetzigen Zweck nicht mehr gut und hinreichend vorkommen; die Lehre

de scriptura sacra muss vornehmlich erst viel besser und richtiger bearbeitet werden. Die alten lateinischen Verwirrungen Augustin's und vieler Andern werden nach und nach sich entwickeln. Freilich wird des Menschen Verstand, Vernunft, Wille und der Gebrauch aller seiner menschlichen Fähigkeiten durch das Wort Gottes in eine neue Ordnung und Fertigkeit gebracht. Diess ist auch allen Menschen nöthig, aber nicht *scriptura sacra* in Einem Bande genommen, ist geradehin dieses kräftige Wort Gottes, so die Menschen bessert. Man wird am ersten und meisten stutzen, ob ich nicht auf diese Art das sogenannte *principium cognoscendi* ungewiss mache oder aufhebe. Allein nichts weniger, man muss sich nur nicht daran stossen, dass ich von mehreren Büchern behaupte, dass manche Leser, fähigere und geübtere, sie gar wohl nicht für solche halten können, woraus sie moralischen Nutzen ferner nehmen sollten zu ihrer Besserung. Es können hingegen auch solche Bücher von andern Lesern, die eine geringere Kenntniss haben, noch benutzt werden. Manche moralische Vorstellungen und Wahrheiten werden einigen Lesern zuerst daraus bekannt, welche hingegen andern Menschen wirklich schon besser bekannt waren, als sie je in solchen Büchern stehen. Es bleiben alle Bücher, die einen lehrenden Inhalt haben, ganz oder den einzelnen Theilen nach wirklich ein *principium cognoscendi*. Wenn aber in Büchern oder ihren Theilen keine dergleichen Lehren und Anleitungen zur innern geistlichen Ausbesserung vorkommen, sondern blos menschliche Handlungen und Historien, so stecken sie zwar unter dem Namen *scriptura sacra*, gehören aber desswegen nicht zu dem *principium cognoscendi*, wenn man es nicht blos als eine historische Quelle verstehen will, woraus freilich die Historie der Juden gelernt wird. Sollte denn die gewissenhafte Erkenntniss etwa abnehmen oder gehindert werden, wenn sie sogar aus wirklicher freier Einsicht und wachsender Erkenntniss das eine und andere dieser Bücher bei Seite legen, welche bei den Juden oder bei den ehemaligen Christen kanonische Bücher heissen, indem sie ehedem für unfähigere Leute einigen Nutzen hatten? Ich dächte eben dieses Wachsthum der Erkenntniss und ihr wirksamerer Gebrauch wäre die Absicht aller jenen einzelnen Hülfsmittel oder schriftlichen Aufsätze, welche Gott unter den Juden und Christen nach und nach mitgetheilt hat. Das Wachsthum der Erkenntniss

Digitized by Google

aber ist je nach den subjectiven Fähigkeiten so verschieden, dass es keine Unveränderlichkeit und stete Gleichheit geben kann." Schon hierin ist die neugewonnene Ansicht ausgesprochen, welche Semler in der Abhandlung selbst weiter ausführte. Was es ihm unmöglich machte, die beiden Begriffe kanonisch und göttlich, wie bisher, für identisch zu halten, war die Thatsache, dass die kanonischen Schriften so viel Temporelles und Locales, oder, wie er sich ausdrückte, so viel Judenzendes enthielten, was nur die alten Juden und Christen angehen konnte, nicht aber uns. „Welch' ein Zwang", sagt Semler (a. a. O. Th. 1. S. 66), „wird seither, ich weiss nicht, ob in innerlichem Ernst, oder aus Gewohnheit, oder aus Absichten angewendet, die wenigstens nicht so gemeinnützig heissen mögen, als die, welche ich befördern will, wenn man die Göttlichkeit und allgemeine Unentbehrlichkeit aller einzelnen Bücher für uns heut zu Tage mit aller anhängenden grossen Verbindlichkeit auf immer beweisen will! Ruth, Esther, Nehemiä, Esdrä, die sämmtlichen historischen Bücher, das sogenannte hohe Lied! Ob denn alle Menschen, ohne Unterschied ihrer Fähigkeiten, wirklich solche Anfangsgründe, jetzt und solange die Welt stehen wird, immer fort gleich gut nöthig haben sollen, welche ehedem der eine Theil der wirklich sehr unfähigen und unkultivirten Juden, die wir am meisten kennen, die nicht einmal recht mit manchen edlen Griechen und Römern verglichen werden dürfen, unter dem Namen heil. Schrift, in der festgesetzten bürgerlichen ehemaligen Societät angenommen hat?" Er könne, versichert Semler, die so alte als allgemeine Meinung und Lehre nicht öffentlich noch jetzt fortsetzen, dass alle diese Bücher, die im kirchlichen Kanon wegen der öffentlichen Lehrordnung stehen, wirklich gleich gut einen göttlichen Ursprung haben, und zu einem unmittelbaren gleich guten Nutzen für alle Leser aller Zeiten ihres würdigen Inhalts wegen noch immer bestimmt seien, und also den steten Erkenntnissgrund heilsamer Wahrheiten unaufhörlich ausmachen. „Was soll ich jemand für heilsame Wahrheiten aus dem Buch oder jüdischen Roman von der Königin Esther beweisen oder aus der kleinen Erzählung von der Ruth?" u. s. w. Semler sagt diess zunächst von Büchern des A. T., aber es gilt vom Kanon überhaupt, auch im N. T. kann es solche Bestandtheile geben, mit welchen wir nichts mehr anzufangen wissen. Sein Hauptgedanke

Digitized by Google

ist, dass nicht alles in den kanonischen Schriften für uns denselben sittlich religiösen Werth haben kann. Es muss daher unterschieden werden zwischen dem substantiellen Inhalt dieser Bücher, welcher auch für uns noch gilt, und dem Uebrigen, was sich blos auf die damalige Zeit bezog, oder zwischen Wort Gottes und heil. Schrift. Zwischen beiden, sagt Semler (a. a. O. S. 75), muss gar sehr unterschieden werden, weil wir den Unterschied kennen, dass man ihn vorher nicht eingesehen hat, könne uns nicht abhalten, ihn zu machen. Zu der heil. Schrift, wie dieser historische relative Terminus unter den Juden aufgekommen sei, gehöre Ruth, Esther, Hohelied u. s. w., aber zum Worte Gottes, das alle Menschen in allen Zeiten weise macht zur Seligkeit, gehören diese heilig genannten Bücher nicht alle. Heilige Bücher haben sie bei den Juden nur desswegen geheissen, weil sie von Verfassern herrührten, die sie durch den heiligen Geist geschrieben haben sollten. Nun sollten aber Christen nicht geradehin ohne vernünftige Prüfung, ohne Einschränkung des Terminus: durch den heiligen Geist, den Schluss gelten lassen: Bücher, die nach jüdischer Lehrart durch den heiligen Geist geschrieben sind, müssen von allen Menschen zu ihrer grössern moralischen Wohlfahrt angenommen und unaufhörlich zum Erkenntnissgrund gebraucht werden. Die Emancipation des christlichen Bewusstseins vom Judenthum, die Ausscheidung aller jüdischen Elemente aus dem Inhalt desselben war der leitende Gedanke Semler's; in diesem Sinn sprach er die freie Untersuchung des Kanons als das freieste Recht aller denkenden Christen an. Aber nicht blos, was die kanonischen Schriften Jüdisches an sich hatten, stiess ihn so sehr von ihnen ab, sondern noch mehr, dass sie so viel Locales und Temporelles hatten, in dem Ideenkreise, in welchem sie sich bewegten, in der ganzen Form ihrer Darstellung nur als Erzeugnisse ihrer Zeit erscheinen, löste für ihn das Band, das sie mit seinem religiösen Bewusstsein verknüpfte. „Wie sich im mündlichen Unterricht vieles fand, das blos nach den ganz besondern Umständen der damaligen Zuhörer eingerichtet wurde, so ist es offenbar, dass auch in der schriftlichen Auffassung, welche an damalige Leser einer bestimmten Zeit und einer besondern Provinz eingerichtet worden, manche Theile von einer eingeschränkten und sehr veränderlichen Brauchbarkeit und Nutzbarkeit sich finden müssen, die mit gar keinem wirklichen

Digitized by Google

Grunde dafür angesehen werden können, dass sie eine durchgängige Allgemeinheit der eben so guten schicklichen Anwendung auf alle Leser aller andern Zeiten und anderer Gegenden mit sich brächten. Es gibt also ganz gewiss in allen Schriften dieses sogenannten Kanons solche Stellen und Theile der Rede und der Abfassung, welche gleichsam mit jener Zeit vergehen, weil sie auf jene Zeit und auf solche Umstände derselben sich beziehen, die mit jenen unmittelbaren Zuhörern oder Lesern gleichsam vergangen sind. Die Zuhörer waren in einer Lage ihrer innerlichen Umstände und ihrer Fähigkeiten, welche so oder so wenig geübt waren, in einer Lage ihres äussern Zusammenhangs, welche Lage zuweilen bei manchen andern Zuhörern sich wohl meistens auch wieder finden kann, aber sie ist nicht allgemein und es kann also eine solche Rede oder Schrift in Ansehung der ganzen Einrichtung nicht allen und jeden andern Lesern ebenso wichtig und ebenso sehr nützlich heissen, als für jene ehmaligen" (a. a. O. S. 41 ff.). Dieses Locale und Temporelle, dieses Individuelle und Zufällige musste demnach erst ausgeschieden werden, um aus dem Inhalt dieser Schriften das herauszufinden, was nicht blos auf jene ersten Zeiten sich bezieht, sondern auch für uns, wie für die Menschen aller Zeiten seine stets sich gleich bleibende Bedeutung und Gültigkeit hat. Dieses Allgemeingültige ist der moralische Inhalt dieser Schriften, oder alles dasjenige, was, wie Semler sich auszudrücken pflegt, zur moralischen Ausbesserung des Menschen dient, es sind die moralischen Ideen und Grundsätze, welche im Verstand und Willen des Menschen Bewegungen mit sich führen, und des Menschen Zustand wirklich besser und vollkommener machen, weil er selbst diese Ideen einsieht und braucht, als Gründe seiner Wohlfahrt (a. a. O. S. 22), und da dieser moralische Erfolg von wirklicher Ausbesserung der Menschen, wie Semler sagt, von Gott ist, von dem alle gute und vollkommene Gabe uns zu Theil wird, oder von dem alle Realität herrührt, und diess eine ganz gewisse göttliche Wirkung ist, wie man sie auch benennen mag, so wäre eben dieses Moralische das Wort Gottes in der Schrift, und die kanonische Schriften hätten demnach, so vieles auch als das Vergängliche und Zeitliche an ihnen in Abrechnung gebracht werden muss, in ihrem moralischen Inhalt einen unvergänglichen Kern, welcher nicht nur ihre kanonische Auctorität auf immer aufrecht er-

Digitized by Google

hält, sondern uns auch die beiden Begriffe kanonisch und göttlich noch immer identisch nehmen lässt. Allein es ist doch nicht so leicht und einfach, an die Stelle des bisherigen dogmatischen Begriffs vom Kanon den von Semler aufgestellten moralischen zu setzen. Der moralische Inhalt der Schrift hat ja in ihr auch eine bestimmte zeitliche Form, und wenn die Schrift nur vermöge ihres moralischen Inhalts kanonische Auctorität haben soll, so muss sie dieselbe in dem Grade immer mehr verlieren, in welchem das sittliche Bewusstsein des Menschen so erstarkt, dass es auch ohne eine solche Auctorität die Quelle seiner sittlichen Begriffe und Motive in sich selbst hat. Es entging diess auch Semler selbst keineswegs. Man erwäge in dieser Hinsicht nur, wie er auch von dem moralischen Inhalt der Schrift aus gegen den alten dogmatischen Begriff von der Kanonicität der Schrift argumentirt. Gesetzt, sagt er (a. a. O. S. 25 f.), ein Leser hat schon die edle Denkungsart über äusserliche vorfallende Dinge, welche Paulus dem Philemon gegen den Onesimus beibringen will, wie soll dieser dafür halten, der Brief an den Philemon sei ein eigentlich göttlicher oder aus besonderer Eingebung Gottes geschriebener Brief, da er in sich selbst stets diese menschenliebige Gemüthsart schon hat, und jetzt nichts weiter daraus für sich und andere lernen kann? Ist ein Leser mit den moralischen Wahrheiten und ihrem Werth an und für sich, was ihren Nutzen für ihn betrifft, schon bekannt, ist er in der Uebung solcher Vorschriften schon begriffen, ist er schon so menschenfreundlich u. s. w., ist ihm also der Ton der Apokalypse unangenehm und widerlich von der Vertilgung der Heiden u. s. w., wie soll dieser in diesem Buche lauter göttliche allgemeine Liebe und Wohlthätigkeit zur Ausbesserung des Menschen finden, ohne welche er es nicht dafür ansehen kann, dass es Gott, der lauter Liebe ist gegen die Menschen, zum besondern eigentlichen Urheber habe. Es muss also für manche Menschen, welche die heilsame Kraft der Wahrheiten zu erfahren angefangen haben, frei bleiben, sowohl von einzelnen Büchern als von einzelnen Theilen mancher Bücher nach ihrem moralischen gemeinnützigen Werth zu urtheilen, nach ihrer eigenen Erkenntniss, wie es für andere Leser frei bleibt, nach ihrer wirklichen oder angemaassten Einsicht, ohne solchen besondern Unterschied des Inhalts, alle Bücher des ganzen alten und neuen Testa-

Digitized by Google

ments, wie sie zusammen geschrieben oder gedruckt werden, geradehin für göttliche auszugeben und zu behaupten. Für solche, die erst eine niedrige Stufe der natürlichen moralischen Erkenntniss erreicht hatten, konnten diese Bücher wohl alle eine neue Erkenntnissquelle sein, ohne dass es sich zugleich auch bei andern Lesern, die schon vorher Einsicht und Uebung hatten, ebenso verhält. Der Inhalt so mancher Bücher ist so beschaffen, dass dadurch die natürlichen moralischen Kenntnisse, wenn sich dergleichen bei Menschen schon in einiger Reife finden, bestätigt oder erweitert und verbessert werden können. Wo sollte also die Verbindlichkeit herkommen, diese Bücher für göttlich eingegeben zu halten? Wie soll denn ein Leser es machen, der schon edlere Grundsätze hat, als jene kleine alte Begebenheit im Buche Ruth nach seinem ganzen Bewusstsein einschliesst, und dennoch dieses Buch für ein solches halten soll, wodurch Gott seine gütige Absicht auf das grössere Wachsthum einer lebendigen moralischen Erkenntniss von ihm für alle Menschen habe deutlich zu erkennen geben und geistliche Vollkommenheiten befördern wollen? Die gewissenhafte ehrliche Anwendung seiner Seelenkräfte sowohl, als seiner erkannten Grundsätze kann man dem Leser unter keinem Schein untersagen, sie gilt nicht nur von solchen einzelnen Büchern, an denen man nichts Allgemeingültiges und zu aller Zeit Wichtiges für die menschliche grössere Vollkommenheit findet, welches doch der Charakter des Göttlichen ist, sondern auch von den einzelnen Theilen anderer Bücher, die nicht durch und durch jene geringe entbehrliche Beschaffenheit haben, (a. a. O. S. 31 f. 35 f.). Es wird demnach mit Einem Worte alles relativ, sobald man den Begriff der Kanonicität nur nach dem moralischen Inhalt der Schrift bestimmt. Kanonische Auctorität vermöge ihres moralischen Inhalts kann die Schrift nur haben, sofern sie die höchste und einzige Erkenntnissquelle für die sittliche Begriffe ist, die sie enthält. Allein diese Begriffe hat das sittliche Bewusstsein in sich selbst, und wenn es auch seinen Inhalt erst entwickeln, ihn sich selbst erst zum Bewusstsein bringen und zu klaren und bestimmten Begriffen erheben muss, so müsste es seine Autonomie verläugnen, wenn es nicht sich selbst als die höchste Erkenntnissquelle alles dessen wüsste, wodurch das sittliche Handeln bedingt ist. Ebendesswegen aber liegt es in der Natur der Sache selbst, dass

Digitized by Google

die sich entwickelnde Autonomie des sittlichen Bewusstseins von jeder äussern Auctorität, die für dasselbe nur eine Heteronomie wäre, sich so viel möglich loszumachen sucht, und da auch der moralische Inhalt der Schrift immer wieder die zeitliche Form ihrer Entstehung an sich trägt, so kann sich das sittliche Bewusstsein, sobald es auf eine höhere Stufe seiner Entwicklung sich zu erheben begonnen hat, um so weniger dabei beruhigen, es wird sich eine kritische Stellung zu demselben geben, vermöge welcher es selbst erst darüber zu entscheiden hat, was es als das Allgemeingültige anzuerkennen hat oder nicht? Wie viel Allgemeingültiges wird aber zurückbleiben, wenn alles dasjenige ausgeschieden wird, was irgend einen nähern oder entferntern Zusammenhang mit Zeitvorstellungen hat, und wenn auch das Allgemeinste, das aus dem Inhalt der Schrift erhoben werden kann, in letzter Beziehung doch nur für eine im sittlichen Bewusstsein selbst begründete Wahrheit gehalten werden kann, welche Bedeutung hat noch die kanonische Auctorität der Schrift, wenn sie einzig nur auf dem Allgemeingültigen ihres moralischen Inhalts beruhen soll? Bei näherer Betrachtung zeigt sich überhaupt die von Semler gemachte Unterscheidung als eine undurchführbare und unhaltbare. Wie man es auch versuchen mag, das Eine von dem Andern zu trennen, der Unterschied bleibt immer ein relativer und fliessender und es kann nicht anders sein, als dass auch das für allgemeingültig Gehaltene immer wieder derselben Sphäre der Zeitvorstellungen anheimfällt, aus welcher es erhoben worden ist. Der von Semler eingeschlagene Weg kann recht gut dazu dienen, die kanonischen Schriften an ihrer schwächsten Seite anzufassen, auf dem Punkte, auf welchem sie am sichtbarsten und handgreiflichsten als Schriften einer bestimmten Zeit das Gepräge ihres Ursprungs an sich tragen, je weiter man aber auf diesem Wege fortgeht, um so gewisser wird man auf ihm nur zu der Ueberzeugung gelangen, dass sie im Ganzen nichts anders sind, als die Erzeugnisse ihrer Zeit und als solche nur unter den reingeschichtlichen Gesichtspunkt gestellt werden können. Diess war es auch eigentlich, was Semler meinte und bezweckte. Wenn er aber gleichwohl, nachdem er das Lokale und Temporelle dieser Schriften so gut erkannt und nachgewiesen hatte, ihnen nicht wegen ihres apostolischen Ursprungs, oder ihres inspirirten Charakters, sondern nur mit

Digitized by Google

Rücksicht auf die allgemeinen moralischen Wahrheiten, die sie enthalten, eine allgemeingültige, auf alle Zeiten sich erstreckende Auctorität beigelegt wissen wollte, so kann man in der Art und Weise, wie diess von ihm geschah, nur eine unbewusste Nachwirkung des alten Begriffs von Kanonicität sehen, von welcher sich auch Semler noch nicht frei gemacht hatte. Wie wenn diesen Büchern immer noch etwas fehlte, wenn man sie blos als das nimmt, wofür sie sich selbst geben, in ihrem frischen und gesunden geschichtlichen Organismus, sollen sie ihre substantielle Bedeutung erst in einem abstrakten Begriff erhalten, welchen man nur dadurch gewinnen kann, dass man ihn aus dem Fleisch und Blut ihres konkreten geschichtlichen Lebens gewaltsam herauszieht. Eine solche Scheidung des Abstrakten und Konkreten ist an sich schon nicht natürlich, wie vag und inhaltsleer würde aber dadurch auch der Begriff des Kanonischen, wenn diese Schriften, abgesehen von ihrem apostolischen Ursprung, nur wegen des allgemeinen moralischen Inhalts, welchen sie mit so vielen andern Schriften theilen, als kanonisch und göttlich gelten sollen? Nimmt man das Merkmal des apostolischen Ursprungs noch hinzu, sollen sie etwa darum um so gewisser von Aposteln verfasst sein, je bestimmter sich in ihnen ein allgemeingültiger moralischer Inhalt zu erkennen gibt? Wir sehen hieraus, wie Semler den geschichtlichen Begriff des Kanon's zwar schon aufgefasst hatte, mit ihm aber noch Vorstellungen verband, die ihm den richtigen Gesichtspunkt wieder verrücken mussten. Um so mehr befand sich dagegen Semler auf dem rein geschichtlichen Wege, wenn sich ihm aus seinen historischen Untersuchungen über den Kanon das Resultat ergab, es sei in der alten Zeit nicht so ausgemacht gewesen, welche Bücher ganz allein göttliche heissen können, aus dem öffentlichen Vorlesen könne nicht auf die Göttlichkeit des Ursprungs geschlossen werden, unter den verschiedenen Parteien der Christen sei noch keine allgemeine Uebereinstimmung in Ansehung des Kanon's gewesen, erst allmählig habe man sich im vierten Jahrhundert vereinigt.

Noch deutlicher zeigt sich die schwankende Haltung des Semler'schen Standpunkts bei der speziellen kritischen Frage, durch welche damals zuerst tiefer eingehende Untersuchungen über den Ursprung und kanonischen Charakter einzelner Schriften des Kanon's eingeleitet wurden. Der dogmatische Anstoss, welchen man,

wie schon in der alten Zeit, auch jetzt wieder an der Apokalypse nahm, brachte die Frage über ihre Aechtheit wieder zur Sprache, an deren Untersuchung Semler den lebhaftesten Antheil nahm. Nachdem er schon im Jahr 1769 die Oeder'sche Schrift, welche unter dem Titel: „Christlich freie Untersuchung über die sogenannte Offenbarung Johannis“ zu beweisen suchte, dass sie nicht für eine Schrift des Apostels Johannes gehalten werden könne, herausgegeben hatte, liess er im Jahr 1776 „Neue Untersuchungen über Apokalypsin“ erscheinen. Er und mehrere Andere, die sich mit derselben Frage beschäftigten, wie namentlich Merkel, gaben sich alle Mühe, die Zeugnisse für und gegen die Apokalypse, auf's Gründlichste und Sorgfältigste zu untersuchen und auf diesem Wege den Beweis ihrer Unächtheit zu führen. Es sei und bleibe unmöglich, behauptete Semler (a. a. O. S. 194), das Dasein dieses Buchs im ersten Jahrhundert zu beweisen, auch nur einen Schein des Beweises zu schaffen, dass es im ersten Jahrhundert von Christen sowohl gelesen, als auch leicht und deutlich verstanden worden sei. Aber der eigentliche Grund der Behauptung der Unächtheit der Apokalypse war zuletzt doch nur die Ueberzeugung, dass ein Buch von so dunklem und räthselhaftem, so unerbaulichem, wenn nicht geradezu schädlichem doch jedenfalls höchst nutzlosem Inhalt unmöglich eine apostolische Schrift sein könne. „Welchen Gefahren“, sagt Semler (a. a. O. S. 194 f.) „müsste ich die christliche Lehre und Religion aussetzen, wenn ich mir anmasste, die Apokalypse zum Grunde und zur Quelle derselben zu empfehlen! Wie kann es mir oder andern Christen übel ausgelegt werden, als wenn wir zu den Feinden der Offenbarung gehörten, wenn wir die Göttlichkeit dieses Buchs nicht glauben, weil wir gar keinen Beweis davon bekommen? Und wie kann der christlichen Religion für unsere Zeit auch nur irgend etwas daran liegen, dass man diess so verschlossene Buch nicht zum Gebrauch empfiehlt, da es ja niemand verstehen und zu irgend etwas als Christ nützen kann? Ob ein Buch unter den im kirchlichen Kanon zusammengefassten Büchern eine apostolische Urkunde sei, ob Gottes Eingebung, Mitwirkung und Genehmhaltung dem Buche zukomme, kann ein untersuchender und denkender Christ nicht anders für sich in Absicht seiner entscheiden, als nach dem Inhalt und der Uebereinstimmung mit der unläugbaren christlichen Lehre. Wird Apokalypsis inskünf-

Digitized by Google

tige dem Cajus oder Titius erbaulich werden, ist sie es jetzt schon für sie, so nehmen sie sie an, als Unterweisung Gottes zu ihrer gewissen Seligkeit. Weil ich aber weder Erbauung für mich, noch Uebereinstimmung mit der unläugbaren geistlichen vollkommenen Lehre Christi darin finde, das Buch auch gar nicht von einem Apostel herkommt, und im ersten christlichen Jahrhundert nicht dagewesen, so weit historische Kenntnisse davon da sind, so kann ich es nicht für eine ächte Urkunde der christlichen Lehre und Religion annehmen, kann also auch die gemeinste Meinung nicht mehr bestätigen [1])." Die gemeinste Meinung war, dass der Apostel Johannes der Verfasser der Apokalypse sei. Welches Bedenken konnte nun aber, wofern nur, wie es ja keineswegs der Fall ist, die äussern Zeugnisse nicht zu ungünstig lauteten, ein so freisinniger Theologe, wie Semler, haben, die Apokalypse, trotz ihres Inhalts, für das Werk eines Apostels zu halten? Es ist diess der Punkt, auf welchem das kritische Bewusstsein jener Zeit, so frei es sich entwickelte, in der ihm noch anhaftenden Befangenheit und Gebundenheit erscheint. Darüber war man zwar längst hinweg, dass man Alles und Jedes im Kanon auf gleich absolute Weise für göttlich hielt. Ebenso wenig konnten die Theologen dieser Richtung darauf bedacht sein, einem Buche, wie die Apokalypse war, seinen kanonischen und apostolischen Charakter, vermittelst der Erklärung, die man seinem Inhalt gab, zu retten. Man hatte daher kein Bedenken, eine so unerbauliche und dem christlich-religiösen Bewusstsein, wie man meinte, so wenig zusagende Schrift aus der Reihe der Schriften fallen zu lassen, welche vorzugsweise in Betracht kommen, wenn der Werth der kanonischen Schriften nur nach dem Allgemeingültigen ihres moralischen Inhalts zu bestimmen ist, dazu aber konnte man sich nicht entschliessen, auf die Apostel

1) Anfangs nahm Semler, um sich überhaupt die Entstehung einer solchen Schrift, wie die Apokalypse ist (auch abgesehen von ihrem apostolischen Ursprung), erklären zu können, die Accommodationshypothese zu Hülfe. *Κατ' οἰκονομίαν hic liber scriptus fuit, ut christiani ἀσθενέστεροι adjuvarentur ad perferendas illas θλίψεις, quae jam oriebantur ex oppugnata per christianam meliorem religionem superstitione*, sagt Semler in seinen *Observ. breves de interpr. apoc.* in den im Jahr 1766 von ihm herausgegebenen Wetstein'schen *Libelli ad crisin atque interpr.* N. T. S. 216.

Digitized by Google

den Vorwurf kommen zu lassen, dass sie eine in diesem Sinne nicht kanonische Schrift geschrieben haben. In den damaligen Verhandlungen über die Apokalypse galt es gleichsam als kritischer Grundsatz, dass, wenn die Apokalypse nicht für kanonisch gehalten werden kann, sie auch nicht das Werk des Apostels ist, welchem sie zugeschrieben wird, und lieber erlaubte man sich die für den apostolischen Ursprung der Apokalypse sprechenden Zeugnisse durch willkürliche Deutungen und Voraussetzungen zu entkräften, und so viel möglich zu beseitigen, als dass man den weitern Schritt, zu welchem man hingedrängt wurde, gethan hätte. Es ist diess ganz dem theologischen Charakter einer Zeit gemäss, in welcher man erst noch die bekannte Semler'sche Accommodationshypothese als Brücke nöthig hatte, um sich auf den Boden eines von den alten dogmatischen Begriffen völlig befreiten Standpunkts stellen zu können. So gut man alle jene Meinungen und Vorstellungen judenzender Schriftsteller kannte, welche die Unterscheidung des Lokalen und Temporellen von dem Allgemeingültigen in ihren Schriften zur wichtigsten Aufgabe des Interpreten machten, so sollten doch die Apostel selbst in ihrem wahrhaft apostolischen Bewusstsein von ihnen nicht berührt worden sein, und sie mussten sich von der über der Zeit stehenden Höhe desselben immer erst herablassen, um sich der Sprache und Lehrweise einer Zeit zu bedienen, deren religiösen Glauben sie nicht mehr theilten. Um also nur ihrer Auctorität nichts zu vergeben, scheute man sich nicht, in ihrem Bewusstsein den Widerspruch vorauszusetzen, dass sie das, was sie vortrugen, wenigstens in gewisser Beziehung selbst nicht geglaubt haben, und sosehr es ihnen auch durch die Nothwendigkeit der Sache selbst geboten zu sein schien, doch für sie nur etwas Aeusserliches und Fremdartiges war. Auf dieser eigenen Uebergangsstufe befand sich damals noch die erst zu ihrer Selbstständigkeit sich entwickelnde Kritik. Wenn sie auch die Schriften der Apostel nicht unangegriffen lassen konnte, so sollte doch ihre Person unangetastet bleiben. Sie bedachte nicht, wie wenig das Eine von dem Andern sich trennen liess. Denn woher anders wissen wir, was die Apostel ihrer ganzen Persönlichkeit nach waren, als eben nur aus den Schriften, deren Verfasser sie sein sollen? Hierin standen demnach die Führer der theologischen Bewegung jener Zeit noch auf demselben Punkte mit ihren Gegnern. Diess

Digitized by Google

hinderte jedoch die letztern nicht, sogar noch besser, als es bei den erstern der Fall sein mochte, einzusehen, wohin die Semler'schen Ansichten und Grundsätze in ihrer weitern Entwicklung und Anwendung führen mussten. Selbst Ernesti hielt Semler die ernste Bedenklichkeit entgegen: „wenn wir es zugeben, dass Apokalypsis kein göttlich Buch ist, so wird man bald über die andern Bücher herfallen“ [1]), eine Besorgniss, welcher Storr mit ganzem Herzen beistimmte [2]). Er sah in Semler's Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon's den Anfang an einem Werke gemacht, das neben der Offenbarung Johannis und den übrigen, schon von Oeder verworfenen Büchern noch manche andere Theile des Kanon's auf das Tiefste herabsetze und jene jüdischen Ideen, welche man wahrhaftig nicht der Eingebung des heiligen Geistes zuschreiben, oder für an sich dogmatisch richtig und exemplarisch halten könne, nicht blos der Apokalypsis, sondern überhaupt allen Schriften des sogenannten Kanon's, auch die neutestamentlichen nicht ausgenommen, ja fast allen grössern Abschnitten und Kapiteln der biblischen Bücher aufbürde, so dass wir nach solchen Grundsätzen aus der ganzen Schrift keinen zuverlässigen Beweis für die Wahrheit einer Lehre oder auch nur einer sichtbaren ausserordentlichen Thatsache mehr führen können. Freilich dürfe, bemerkt Storr, eine solche Bedenklichkeit keinen Einfluss auf die Beurtheilung des Wahren haben, und jeder Liebhaber der Wahrheit müsse ohne Rücksicht auf die Folgen, die daraus entstehen können, zugeben, dass die Apokalypse kein göttliches Buch sei, wenn Oeder und Semler es erwiesen hätten. Wie hätte es jedoch bei der Verschiedenheit der beiderseitigen Standpunkte anders sein können, als dass sich bei dem Resultate der kritischen Untersuchung auch das subjektive Interesse der Einen wie der Andern betheiligte? Wie man schon das Gewicht der äussern Zeugnisse nach sehr verschiedenen Rücksichten abwog, so war man in Ansehung des Inhalts auf der einen Seite ebenso geneigt, alles Schroffe und Abstossende so viel möglich zu mildern und auszugleichen, als man auf der andern es recht absichtlich hervorzuheben und sogar zu steigern suchte. Nur darin stimmten beide Theile zuletzt immer wie-

1) Semler, Theolog. Briefe, zweite Sammlung. S. 225.
2) Neue Apologie der Offenb. Joh. 1783. S. 2. f.

Digitized by Google

der mit einander überein, dass die Apokalypse, wenn sie die Schrift eines Apostels sein soll, auch einen eines Apostels würdigen Inhalt haben müsse.

Es darf mit Recht behauptet werden, dass die damaligen Verhandlungen über die Apokalypse der neutestamentlichen Kritik eine neue Bahn brachen und ihr die Wichtigkeit ihrer Aufgabe zum Bewusstsein brachten. Wie sie für Semler nach der ganzen Richtung seiner Theologie ein besonderes Interesse haben mussten, so war er es überhaupt, welcher bei allen Erscheinungen auf diesem Gebiet, sowohl in der deutschen, als der auswärtigen Literatur, sich irgendwie betheiligte, um entweder die Aufmerksamkeit des grösseren Publikums auf sie hinzulenken, oder die Forschungen durch seine Beiträge weiter zu fördern. Welchen Erfolg solche Bemühungen hatten, und wie die hauptsächlich durch die von ihm ausgegangene Anregung auf eine höhere Stufe sich erhebende Kritik zum theologischen Bewusstsein jener Zeit sich verhielt, darüber hat er sich selbst in der Vorrede zu der Cramer'schen Uebersetzung von R. Simon's kritischer Geschichte des N. T. im Jahr 1777 auf folgende Weise geäussert: „Er halte es für ganz unnöthig, eine Uebersetzung dieser Schriften erst weitläufig zu entschuldigen. So gewiss es auch noch viele der Zeitgenossen gebe, welche mit dem wichtigen Inhalt dieser Schriften weiter nicht bekannt seien, als so weit sie ihn aus den ziemlich ungünstigen Urtheilen sich vorstellen, welche vornehmlich fast alle unsere teutschen Gottesgelehrte, und ihre ebenso denkenden Schüler aus einem Gesichtspunkt zu fällen pflegen, der ganz und gar nicht der rechte sei, so wenig sei es doch der Mühe werth, diese theologischen dogmatischen Urtheile weitläufig zu prüfen und ihren gänzlichen Ungrund zu zeigen, theils werde es ohnediess vergeblich sein. Es werde noch lange in grosser Zahl solche geben, welche aus der vorigen Schuldogmatik, die sie für die unveränderliche reine Lehre selbst halten, alle solche Beobachtungen über die Geschichte des Textes der Urkunden der jetzigen christlichen Religion für unnütze Grübeleien und sehr schädliche Anwendung der menschlichen Vernunft ansehen, welche den R. Simon als ein Werkzeug des Satan beurtheilen, der das göttliche Ansehen der h. Schrift stürzen soll und zu den hämischen Feinden derselben gehöre, wie er von den vorigen dogmatischen Theologen schon lange unter die *anti-*

Digitized by Google

scripturarios gesetzt worden. Es gebe auch Schwache genug, die über den Verfall der Religion seufzen, welche sie sich nur in der Fortdauer einer lateinischen Theologie denken können. Für alle solche habe R. Simon nicht geschrieben". Dagegen glaubt Semler doch auch schon die Fortschritte der Kritik zu damaliger Zeit rühmen zu können. Die Verdienste um die Geschichte des Textes der Handschriften, der Lesarten und ihre gesunde Kritik seien so gross, dass sich ein guter Geruch davon schon ausgebreitet habe, der die sonst finstere Gesichter mancher Zeitgenossen aufheitere. Denn es sei doch wahr, dass seit einigen Jahren Kritik gleichsam mit Ehre dürfe genannt und studirt werden, wenigstens machen selbst diejenigen, welche sonst argwöhnische Eiferer seien, einen Unterschied zwischen der Kritik, die sie rechtmässig und nützlich nennen, und der Ueberschreitung derjenigen Schranken, die sie sich selbst setzen, um der Achtung gegen das Wort Gottes nicht zu nahe zu treten. Diese Gesinnung sei an sich zu loben, aber man dürfe auch nicht das Gegentheil davon bei denen voraussetzen, welche in dem Urtheil vom Gebrauch über den bisher gedruckten und auf uns gekommenen Text weiter gehen als Andere, welche diese Sachen nicht eigentlich studirt haben.

Es ist hauptsächlich das Verdienst Semler's, dass es mit der Kritik damals schon so weit gekommen war, dass sie Anerkennung und Achtung, einen festen Haltpunkt im Bewusstsein der Zeit gewonnen hatte. Und doch war die Thätigkeit Semler's auch auf diesem Gebiet im Allgemeinen wenig mehr als ein grossartiges Wühlen. Die ganze Unruhe und Beweglichkeit seines für neologische Zeitideen so empfänglichen Geistes giebt sich auch hier kund, aber auch all jenes Unklare und Unbestimmte, jener Mangel an Methode und Dialektik, an Form und Präcision des Ausdrucks, wie alles diess überhaupt bei ihm charakteristisch war. Er verstand es recht gut, den Boden, auf welchem man mit aller fleischlichen Sicherheit stand, nach allen Richtungen zu unterwühlen und den theologischen Agitator zu machen, gegen das bisher Bestehende Verdacht und Misstrauen zu erwecken und neue Ideen, deren schlagende Wahrheit dem trockenen nüchternen Verstand unmittelbar einleuchtet, deren Konsequenz aber eine völlige Umgestaltung der bisher geltenden Ansichten bewirken musste, in Umlauf zu setzen, die Grundsätze und

Digitized by Google

Ansichten aber, die er aussprach, gehörig zu motiviren, ihnen eine wissenschaftliche Begründung und Entwicklung zu geben, und sie in einem grösseren Zusammenhang aufzufassen und durchzuführen, war seine Sache nicht. Unstreitig hatte der grosse weitgreifende Umschwung, welcher im religiösen und theologischen Bewusstsein jener Zeit erfolgte, in ihm einen seiner kräftigsten Hebel, es war aber mehr nur der Widerwille gegen das bisher Bestehende in seiner veralteten, unhaltbar gewordenen, der Vergangenheit verfallenen scholastischen Form, der Drang, alles Lästige, Unbehagliche, Beengende und Hemmende von sich zu schaffen, um für seine eigene Subjektivität in der ganzen Weite ihrer Berechtigung freien Raum zu gewinnen, das bewegende Prinzip seiner Thätigkeit, als das positive Kraftgefühl, eine neue selbstständige Form zu schaffen. Daher sind es immer wieder dieselben allgemeinen Ideen, in deren weitem Kreise er mit unendlicher Breite und Weitschweifigkeit sich umhertreibt, ohne dass es zu einem eigentlichen Fortschritt kommt, man sieht sich am Ende seiner langen Erörterungen immer *nur* wieder auf demselben Fleck, auf welchem man gleich anfangs stand, und statt dass die Ideen, um die es sich handelte, eine bestimmtere, konkretere, inhaltsreichere Gestalt gewonnen hätten, stehen sie nur wieder in ihrer kalten und abstrakten Allgemeinheit vor uns. Ebendaraus ist wohl auch das eigene Interesse zu erklären, das Semler hatte, die seiner Richtung entsprechenden Arbeiten Anderer sich anzueignen, um ihnen durch Vorreden, Anmerkungen, Zusätze, Nachträge auch noch einen Beitrag und eine unterstützende Nachhülfe von seiner Seite zu geben, wie wenn er selbst das Bedürfniss gefühlt hätte, dadurch, dass er alles Verwandte an sich zog, und sich zum Träger einer gemeinsamen Richtung machte, seiner Persönlichkeit einen intensiveren Gehalt zu geben. So wenig im Allgemeinen die Wahrheit dessen, was Semler mit allem Nachdruck geltend machte, geläugnet werden konnte, so grossem Widerspruch waren doch immer seine Behauptungen in der unbestimmten, unmotivirten, formlosen Weise, in welcher er sie aufstellte, ohne sie sich selbst zum klaren Bewusstsein entwickelt und auf einen bestimmten Begriff gebracht zu haben, ausgesetzt, aber dafür liess er es sich auch nicht verdriessen, sich mit seinen Gegnern der Reihe nach unermüdlich herumzuschlagen und gegen ihre Recensionen selbst ganze Bücher zu schreiben. Wie

Digitized by Google

diess überhaupt die Semler'sche Art und Weise war, so war sie es ganz besonders in der neutestamentlichen Kritik. Man gehe die sämmtlichen vier Theile seiner freien Untersuchung des Kanons durch und frage sich, ob der Inbegriff alles dessen, was Semler über die Kritik des Kanon's geschrieben hat, nicht schon in der Anmerkung enthalten ist, welche Semler der schon im Jahr 1769 von ihm herausgegebenen Oeder'schen Schrift (S. 13) beigesetzt hat: „Ein Mann Gottes konnte vieles reden und schreiben, ohne allgemeine und fortgehende Absicht auf alle Zeiten dabei zu haben, wenn es nemlich Sachen betrifft, die nicht zur allgemeinen Wohlfahrt und Ausbesserung aller Menschen gehören. Dergleichen Schriften wurden ganz wohl von der ersten Religionsgesellschaft, die er anrichten half, mit aufbewahrt, sie betrafen einzelne Theile ihrer Historie, und bewiesen die übrige Richtigkeit des Verhältnisses, worin jemand gestanden hat, sie wurden also mit in das Verzeichniss der Urkunden und historischen Nachrichten aufgenommen, weil sie stets einigen Nutzen hatten. Aber wenn der Inhalt nichts half zum Zeugniss von den allgemein nothwendigen Erkenntnissen, und zur Vorschrift eines Verhaltens, so die Vollkommenheit und Wohlfahrt aller Menschen in Absicht ihres innerlichen Zustandes betrifft, so reicht dieses nicht hin, für alle Menschen den Charakter des Göttlichen einer Schrift mitzutheilen, dass ihr Verfasser sonst ein Mann Gottes heisst.“ Hier haben wir demnach schon ganz den vagen und confusen Begriff von Kanonicität, über welchen Semler nie hinwegkam, dass das Kanonische immer auch noch eine für uns geltende göttliche Norm sein müsse, und da nun diese Norm nur das Moralische sein kann, so sind die kanonischen Schriften nur so weit kanonisch oder göttlich, als sie moralischen Inhalts sind. Der Begriff des Kanon's hatte somit für Semler immer noch eine dogmatische Bedeutung, die ihn, so sehr auch sein Begriff nicht mehr der alte dogmatische war, doch nicht zum reinen historischen Begriff des Kanon's gelangen liess.

Nächst der Apokalypse, welche durch die ganze Eigenthümlichkeit ihres schriftstellerischen Charakters es sehr begreiflich macht, dass man auf die Frage nach ihrem Ursprung mit neuem Interesse zurückkam, wurde auch schon das Verhältniss der Evangelien zu einander in einer Frage zur Sprache gebracht, welche deutlich zeigt, wie die Kritik nicht nur mehr und mehr zum Bewusstsein der an den

Digitized by Google

kanonischen Schriften vor ihr liegenden Aufgabe kam, sondern sie auch an den Punkten aufzufassen wusste, die ihr die geschickteste Handhabe für ihre Operationen darboten. Das Markusevangelium steht in einem so eigenthümlichen Verhältniss zu den beiden andern synoptischen, dass man es gewiss sehr natürlich finden muss, wenn dieses Evangelium besonders die Aufmerksamkeit der sich entwickelnden Kritik schon damals auf sich zog. Nachdem die hergebrachte, auf Augustin's Auctorität sich stützende Annahme, Markus sei der *pedissequus* und *epitomator* des Matthäus von Lardner[1]), Koppe[2]) und Michaelis[3]) bezweifelt und bestritten worden war, war es schon ein weiterer Fortschritt, dass die der allgemeinen Betrachtung an sich als gleich möglich erscheinenden Fälle, der eine, das Markusevangelium sei als das erste die Grundlage der synoptischen Evangelien überhaupt, und der andere, es sei vielmehr ein aus den beiden andern mit selbstständiger Reflexion gemachter Auszug, als kritisches Problem aufgestellt und von verschiedenen Gesichtspunkten aus in Untersuchung genommen wurden. Wie Storr die Priorität des Markus-Evangeliums mit seinem harmonistischen Interesse am leichtesten vereinigen zu können meinte, habe ich an einem andern Orte erörtert[4]). Dass sich einem andern Kritiker, welcher mit derselben Genauigkeit, mit welcher er die Handschriften des N. T. verglich und auf diesem diplomatischen Wege seine Resultate zu erheben gewohnt war, auch die Evangelienfrage behandelte, die entgegengesetzte Ansicht als die überwiegend wahrscheinliche ergab, ist gleichfalls in der Natur der Sache selbst begründet. Die zuerst von Griesbach in der *Commentatio, qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur*[5]), im Jahr 1789 und 1790 ausgeführte und kritisch motivirte Ansicht hat sich auch nach den neuesten Untersuchungen in ihrem vollen Rechte behauptet. Mit ihr beginnt auf würdige Weise die Reihe der nun die

1) *Supplement to the credibility of the gospel history* Vol 1. Cap. 10.
2) In dem Göttinger Programm vom J. 1782. *Marcus non epitomator Matthaei.*
3) In der 4. Ausg. der Einl. Früher hatte er die gewöhnliche Meinung vertheidigt.
4) Krit. Unters. über die vier kan. Ev. 1847. S. 13 f.
5) *Opusc. acad. ed.* Gabler Vol. 11. 1825. S. 358 f.

Digitized by Google

Hauptfrage der neutestamentlichen Kritik betreffenden Untersuchungen, in welchen die Geschichte unserer Wissenschaft in ein neues Stadium ihrer Entwicklung eintrat.

Wie wir die erste Periode mit der ersten Ausgabe der Einleitung von Michaelis schliessen konnten, so bildet einen gleichfalls schicklichen Schlusspunkt für die zweite das zweite Werk dieser Art, das im Jahr 1794 erschienene Haenlein'sche Handbuch der Einleitung in die Schriften des N. T. Aus der Griesbach'schen Schule hervorgegangen, gehört es der freieren durch Semler vertretenen Richtung an, die sich von dem Auctoritätszwang der alten dogmatischen Begriffe so viel möglich loszumachen suchte, und die Nothwendigkeit und Berechtigung der Kritik vollkommen anerkannte. Auf der andern Seite stand es aber doch auch mit der Michaelis'schen Einleitung in ihren verschiedenen Ausgaben noch so ziemlich auf Einer Linie. Die Theologie jener Zeit hatte, ihrer vorherrschenden Richtung nach, soweit sie nicht ganz in die neologische Zeitströmung hineingezogen wurde, einen apologetischen Charakter. Da ein offener Gegensatz gegen das bisherige dogmatische System hervorgetreten war, so war das Bewusstsein der Zeit überhaupt getheilt und im Zwiespalt mit sich selbst. Schon dadurch hatte das alte System seine unbedingte Herrschaft verloren, aber auch die Gegner der Neologie waren von den herrschenden Zeitideen nicht so unberührt geblieben, dass sie nicht die Ueberzeugung gewonnen hätten, wenn man nicht Alles aufgeben wolle, könne es nur dadurch aufrecht gehalten werden, dass man sich zu gewissen Zugeständnissen versteht. Man müsse daher, um die Gegner widerlegen zu können, darauf bedacht sein, das Harte und Schroffe, das den grössten Anstoss gab, so viel möglich zu mildern und zu beseitigen, und sich so überhaupt von den Punkten, die dem Angriff am meisten ausgesetzt waren, in eine der Vertheidigung günstigere Stellung zurückziehen. Alles diess hatte auch auf die Kritik Einfluss. An die Stelle jener unmittelbaren dogmatischen Selbstgewissheit, welcher die absolute Auctorität der heiligen Schrift so sehr als Dogma galt, dass an die Möglichkeit einer Kritik gar nicht gedacht werden konnte, war schon eine Reflexion getreten, welche im Bewusstsein der Zweifel und Einwendungen, mit welchen sie zu kämpfen hatte, die Berechtigung der Kritik anerkannte und sie nur so weit beschränken zu müssen glaubte, als ihr nothwendig zu sein

Digitized by Google

schien, um nicht in alle Konsequenzen eines so übergreifenden Prinzips hineingezogen zu werden. Allein die Getheiltheit zwischen diesen beiden sich gegenseitig beschränkenden Richtungen konnte auch der Kritik, wenn sie immer zugleich ein apologetisches Interesse im Auge haben sollte, nur jenen schwankenden, unsichern und zweideutigen Charakter geben, der überhaupt zum Wesen der Apologetik gehört. Dem alten Begriff des Kanon's blieb man darin treu, dass man die kanonischen Schriften zusammen als einen Inbegriff von Schriften betrachtete, welchem vor allem ein bestimmter, specifischer, sie von allen andern Schriften wesentlich unterscheidender Charakter vindicirt werden müsse. Einen solchen Charakter hatten diese Schriften nach der Inspirationstheorie der alten Dogmatik. Alle zusammen hatten eine solche solidarische Einheit, dass, was von dem Ganzen galt, auch von jedem einzelnen gelten sollte. Auch Michaelis hat die Lehre von der Inspiration noch zu einem eigenen Kapitel seiner Einleitung gemacht, sie aber auch so beschränkt, dass sie zu einem sehr leeren und nichtssagenden Begriff wurde. Aus der Einleitung von Haenlein ist nun das Kapitel von der Inspiration verschwunden, und dagegen der Lehre von der Authentie der Bücher des N. T. die ihr gebührende erste Stelle eingeräumt. Wie stark tritt nun aber die apologetische Tendenz dieser Einleitung schon darin hervor, dass der Beweis ihrer Aechtheit für alle zusammen auf gleiche Weise geführt werden soll? Wie schwach und matt, wie vag und bedeutungslos muss nothwendig alles werden, was unter diese allgemeine Kategorie gebracht werden kann? „Man finde", wird behauptet, „in den allgemein angenommenen Religionsurkunden nicht nur keine Spur eines spätern Zeitalters oder anderer Verfasser, als denen sie wirklich beigelegt worden, sondern sie tragen vielmehr kennbar das Gepräge des Charakters jener Zeit und der Urheber, denen die allgemeine christliche Sage sie seit dem ersten Jahrhundert zuschreibe, an sich. Die Verfasser sollen im ersten Jahrhundert gelebt und um die Mitte desselben geschrieben haben, sie sollen ihrer Geburt und väterlichen Religion nach Juden, grösstentheils aus Galiläa, alle bis auf Einen, Ungelehrte, aber doch an Charakter und Geistesbildung verschiedene Männer gewesen sein, sie sollen sämmtlich unmittelbare Zeugen und Zeitgenossen des Lebens und der Thaten Jesu, grösstentheils von ihm selbst in seiner Lehre unterrichtet,

Digitized by Google

zur ersten Ausbreitung derselben von ihm verordnet und eines nähern vertrauten Umgangs von diesem edelsten aller Menschen gewürdigt worden sein. Mit allem diesem stimmen ihre Schriften auf's Vollkommenste überein. Die Widersprüche, welche man im N. T. gefunden haben wollte, sind entweder nur Scheinwidersprüche, oder noch grössere Bestätigung der Aechtheit dieser Schriften. Wenn ein Betrüger die Bücher des N. T. entweder zusammengenommen oder verschiedene derselben einzeln untergeschoben hätte, so müsste man ihn sich als übernatürlich reich an Kenntnissen, Weisheit und Tugend und zugleich als unnatürlich dumm, eingeschränkt und boshaft denken, oder wenn einer der ältern Christen ohne betrügerische Absichten diese Bücher untergeschoben hätte, so müsste ein beispielloses Zusammentreffen begünstigender Umstände stattgefunden haben, für deren Dasein und Wirksamkeit man doch auch keine schickliche Zeit in der Geschichte der ersten Kirche würde auffinden können. Absichtlicher Betrug lässt sich also nach dem ganzen Inhalt dieser Schriften, weder von Seiten des Geistes noch des Herzens bei den Verfassern dieser Schriften denken, unabsichtliche Wirkung des Zufalls ist ebenso wenig wahrscheinlich oder erweislich und in Ansehung der Zeit, in welcher eines von beiden vorgefallen sein müsste, noch weniger denkbar. Die durch innere Gründe schon zur höchsten Wahrscheinlichkeit und moralischen Gewissheit gebrachte Authentie der neutestamentlichen Schriften wird noch bestätigt und zur festen historischen Ueberzeugung gebracht durch eine Menge von äussern Gründen oder historischen Zeugnissen, welche theils unmittelbar für das Faktum, dass die dafür gehaltenen Männer wirklich im ersten Jahrhundert diese Schriften geschrieben haben, theils wenigstens mittelbar für die allgemeine Ueberzeugung der alten Kirche davon Gewähr leisten". Man darf sich nur diese Argumentation in ihren Hauptsätzen vergegenwärtigen, um sogleich zu sehen, wie zwecklos eine apologetische Kritik dieser Art ist. Theils wird gerade das, was in Frage steht, als ausgemachte Wahrheit vorausgesetzt, theils ist das, was man zugeben kann so vag und unbestimmt, dass durch ein solches Raisonnement in seiner abstrakten Allgemeinheit nicht das Geringste ausgerichtet werden kann. Und wie sehr wird alles, was man von der Aechtheit dieser Schriften als ihrer gemeinsamen Eigenschaft sagt, dadurch wieder geschwächt, dass man doch gestehen muss,

Digitized by Google

sie theilen sich in Homologumena und Antilegomena und es gebe somit auch solche unter ihnen, deren Aechtheit sehr zweifelhaft ist? Um also nur etwas Gemeinsames zu haben, was als Surrogat für das alte Prädikat der Inspiration gelten kann, werden nicht blos diese Schriften unter dieselbe Kategorie der Aechtheit gestellt, sondern es wird ihnen auch die Aechtheit in einem so ausgezeichneten und einzigen Sinne beigelegt, dass man sogar die Behauptung wagt, es gebe gar keine andere Schrift des ganzen Alterthums, welche so viele innere und äussere Zeugnisse für ihre Authentie und Integrität aufweisen könne, wie diese Schriften, und es müsste daher, wer sie verwerfe, an allen Schriften des ganzen Alterthums zweifeln [1]). Man bedenke, was hiemit gesagt ist, wenn es von allen Schriften des Kanon's zusammen behauptet werden soll. Ist nun schon diese Aechtheit ein auf ähnliche Weise transcendenter Begriff wie die alte Inspiration, so kommt man der letztern dadurch noch näher, dass man diesen Schriften die höchste Glaubwürdigkeit des Inhalts und den Anspruch auf den Namen göttlicher Bücher beilegt. Auch die Glaubwürdigkeit dieser Schriften soll, wie ihre Aechtheit, eine ganz eigenthümliche und einzige sein. Alle Eigenschaften des Geistes und Herzens und aller äussern Umstände, wodurch nur irgend die Glaubwürdigkeit eines Schriftstellers bewährt werden kann, haben sich in den Urhebern unserer Religionsurkunden in so hohem Grade vereinigt, dass nicht wohl ein anderer Schriftsteller des Alterthums ihnen hierin an die Seite gesetzt werden könne. Weil aber doch, bei aller Ueberzeugung von der Aechtheit und Unverfälschtheit des N. T., bei allen Beweisen für die vollkommene Wahrheit und höchste menschliche Glaubwürdigkeit des Inhalts, diese Schriften nicht als schlechthin untrügliche und alleinige Erkenntnissquelle angesehen werden können, so wird noch ein neuer Anlauf zum Inspirationsdogma mit der Frage genommen, wie wir gewiss sein können, in diesen Schriften nicht blos menschliche, sondern göttliche Belehrungen zu finden, oder

1) Hänlein Einl. 1. S. 240. Eine dreiste und augenscheinlich unrichtige Behauptung, wenn man an die grosse Zahl der Schriften des klassischen Alterthums denkt, gegen deren Aechtheit nie der geringste Verdacht stattfand, und vernünftiger Weise nicht stattfinden kann.

Digitized by Google

worauf die Ueberzeugung nicht blos von dem göttlichen Charakter ihres Inhalts, sondern auch von ihrem göttlichen Ursprung oder einer unmittelbaren ausserordentlichen Theilnahme der Gottheit an ihrer Abfassung beruhe? Diese Frage wird aber nur dazu aufgeworfen, um durch eine rationalistische Analyse des Inspirationsbegriffs auf das Resultat zu kommen, dass dieser Begriff ebenso unhaltbar als entbehrlich sei. Allein die Lehre von der Inspiration hat nun doch auch so die ihr nach hergebrachter Weise gebührende Stelle in der Einleitungswissenschaft gefunden und durch die Zurückführung der Göttlichkeit der Schriften auf die Göttlichkeit des Inhalts, nebst dem Vorbehalt, beide Begriffe auch wieder als gleichbedeutend zu nehmen und den Einen dem Andern unterzuschieben, ist wenigstens der Schein der Sache gerettet. Wozu soll aber überhaupt diese Verbindung der Apologetik mit der Kritik dienen? Es soll der Apologetik nicht verargt werden, wenn sie sich, wo es ihr sonst gefällt, mit aller jener Breite und Trivialität ergeht, wie diess in der Haenlein'schen Einleitung der Fall ist, von Seiten der Kritik aber darf die gerechte Einsprache erhoben werden, dass in ihr wenigstens der ungeeignetste Ort dazu ist. Das Interesse, das die Apologetik hat, alles als wohlberechtigte Thatsache vorauszusetzen, was zu der hergebrachten Vorstellungsweise in Ansehung der kanonischen Bücher gehört, ist zu subjektiver Art, als dass es mit einer unbefangenen, nur auf die Sache selbst gerichteten Kritik zusammenbestehen könnte. Es liegt diess sosehr in dem Begriff ihrer Aufgabe, dass die Haenlein'sche Einleitung selbst immer wieder in den Widerspruch mit sich selbst kommt, die allgemeinen Behauptungen, die sie in ihrem apologetischen Interesse über den Kanon im Ganzen aufgestellt hat, um ihm seine alte Auctorität so viel möglich unangetastet zu lassen, bei den speziellen Untersuchungen, bei welchen sich die Kritik am wenigsten in ihrem Rechte beschränken lassen kann, zum Theil wieder zurückzunehmen, wenigstens sofern sie bei den Zweifeln und Einwendungen, die gegen den apostolischen Ursprung mehrerer erhoben worden sind, das Gewicht derselben nicht verkennen kann. Welche Ursache hat man, von der Aechtheit der kanonischen Schriften überhaupt in einem so hohen zuversichtlichen Tone zu reden, wenn man doch gestehen muss, dass es auch Antilegomena gibt, bei welchen der Inhalt oft auf den ersten Anschein abweichend von den Maxi-

Digitized by Google

men und Lehren der Apostel, der Vortrag bisweilen von der Schreibart der andern neutestamentlichen Schriften verschieden und fremdartig sei, die Nachrichten von ihrem Dasein in den ersten Zeiten der christlichen Religion theils ganz fehlen, theils wenigstens dunkel, unsicher und unvollständig seien und die Zeugnisse für die Annahme ihrer Aechtheit und für die Anerkennung ihres Religionswerths als apostolischer Urkunden oft im Gleichgewicht mit den Zweifeln dagegen stehen, oft durch die Bestreitung orthodoxer und häretischer Lehrer, welche ihr Ansehen verworfen haben, sogar überwogen werden? Freilich behält auch bei den in diese Kategorie gehörenden Schriften das apologetische Interesse zuletzt immer wieder Recht. Der Hebräerbrief ist nicht so unpaulinisch, dass ihm die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit des paulinischen Ursprungs entschieden abgesprochen werden müsste. An der Aechtheit des Briefs Jakobi ist ohnediess nicht zu zweifeln, aber auch selbst die des zweiten Briefs Petri ist mit höchster Wahrscheinlichkeit zu behaupten, und ebenso bleibt es bei dem zweiten und dritten Brief Johannis die wahrscheinlichste Meinung, dass beide vom Apostel Johannes herrühren.

Es tritt demnach bei dem zweiten allgemeinen Werke, das die Einleitungswissenschaft am Schlusse der zweiten Periode ihrer Entwicklungsgeschichte aufzuweisen hat, die apologetische Tendenz, in welcher der alte Begriff des Kanon's sich noch immer geltend macht, auf eine sehr charakteristische Weise hervor. Wenn man auch mit den Zweifeln und Einwendungen, die durch die Kritik angeregt und in Umlauf gesetzt worden sind, genug zu kämpfen hat, es siegt doch immer wieder die Ueberzeugung, dass der Kanon im Ganzen, wie er ist, nichts entschieden Unapostolisches enthalte. Mit dieser Gewissheit beruhigt man sich, und sieht sich daher, solange noch das apologetische Interesse in so hohem Grade das vorherrschende ist, auch nicht veranlasst, in weiter gehende Untersuchungen über den Ursprung einzelner Schriften sich einzulassen. Es fehlte noch ein aus dem innern Interesse der Sache selbst hervorgehendes Princip der Bewegung.

Mit Eichhorn nahm die neutestamentliche Kritik einen neuen Aufschwung. Seine berühmte Einleitung in das Neue Testament [1])

1) Sie erschien im Jahr 1804—27 in fünf Bänden, der erste Band

Digitized by Google

macht wie kein anderes Werk in der Geschichte derselben Epoche, nicht sowohl durch den positiven Werth der Resultate, die sie zu Tage förderte, als vielmehr durch den ganzen Standpunkt, auf welchen er sie erhob. Alles, was der Kritik des Kanon's von alten Vorurtheilen, dogmatischen Traditionen, apologetischen Interessen noch anhing, wurde ihr durch Eichhorn abgestreift, in ihm trat sie mit einer Unbefangenheit, Freimüthigkeit, Rücksichtslosigkeit auf, die sie, mit Ausnahme Spinoza's, noch in keinem biblischen Kritiker gehabt hatte. Wie wenn alle bisherigen Leistungen und Bestrebungen der neutestamentlichen Kritik den Namen der Kritik gar nicht verdienten, wollte er ihr erst ihre wahre Bahn brechen und ihr den Weg vorzeichnen, welchen sie künftig zu gehen habe. Durch ihn erst wurde eine Reihe kritischer Fragen und Probleme aufgestellt, an welche, wenigstens in dem Umfang, welchen er ihnen gab, noch kein Kritiker gedacht hatte, die aber seitdem eine Aufgabe für sie geworden waren, die sie durch die Nothwendigkeit der Sache selbst so sehr in Anspruch nahm, dass sie sie nie mehr aus dem Auge verlieren konnte, und mit aller Anstrengung ihrer Kraft sich fortgehend an ihrer Lösung versuchen musste. Der Fortschritt, welchen die Kritik durch Eichhorn machte, war aber ein zu kühner Sprung, als dass sie schon bei dem ersten Versuch, ein ganz neues Gebäude aufzuführen, der Grösse ihres Unternehmens vollkommen gewachsen gewesen wäre. Je entschiedener sie mit allen gegebenen Voraussetzungen brach, die durch die Macht der Auctorität einen bestimmenden Einfluss auf sie hätten haben können, um so mehr war sie nun auf sich selbst gestellt, und es konnte nicht anders sein, als dass sie durch die Subjektivität des Standpunkts, auf welchem der Einzelne

---

im J. 1820 in einer zweiten verbesserten Ausgabe. Die drei ersten Bände enthalten die spezielle Einleitung, Bd. 1. die Untersuchungen über die drei ersten Evangelien, Bd. 2. über die Apostelgeschichte und die Schriften des Apostels Johannes, Bd. 3. über die paulinischen Briefe, den Hebräerbrief und die katholischen Briefe. Im vierten und fünften Band folgt die allgemeine Einleitung. Bd. 4. handelt von der Wichtigkeit des N. T., der Erhaltung, Sammlung, Kanonicität, Aechtheit, Sprache, der Geschichte des Textes, den Hülfsmitteln zur kritischen Bearbeitung, Bd. 5. von den Uebersetzungen, Kirchenvätern, Ausgaben, Konjekturen.

stand, selbst auch einen mehr oder minder subjektiven Charakter erhielt. Es ist bekannt, wie reich an kühnen und scharfsinnigen Hypothesen schon die Eichhorn'sche Einleitung ist, aber auf dem von Eichhorn eröffneten Weg erhielt nun überhaupt die Hypothese den weitesten Spielraum. Eine Hypothese rief immer wieder eine andere hervor, bis die Hypothese in dem bestimmten Kreise des Möglichen, der vor ihr lag, alle denkbaren Fälle erschöpft hatte, und die Kritik am Schlusse ihres Hypothesencyklus endlich zur Einsicht kommen musste, dass überhaupt in der Sphäre des abstrakten Gedankens, in welcher die Hypothese sich bewegt, die Lösung ihrer Aufgabe nicht zu finden sei.

Den Standpunkt, auf welchem damals die neutestamentliche Kritik sich noch befand, und denjenigen, auf welchen sie jetzt erst erhoben werden sollte, hat Eichhorn selbst in der Vorrede zum ersten Bande seines Werkes so geschildert: „Die niedere Kritik des N. T. stehe zwar im Ganzen noch da, wohin sie Mill und Bengel gebracht haben. Doch habe die Semler'sche Schule einige merkwürdige Beiträge zu ihrer grösseren Vervollkommnung in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts gegeben und wenn erst Matthaei seine genauen Auszüge aus den Kirchenvätern bekannt gemacht haben werde, und noch einige der wichtigsten alten Uebersetzungen genauer als bisher verglichen sein werden, so werde es einem unbefangenen und vorurtheilsfreien Gelehrten von kritischem Scharfsinn nicht schwer fallen, eine ziemlich vollendete kritische Ausgabe des neutestamentlichen Textes zu liefern. Hingegen die höhere Kritik habe ihre Kräfte an dem N. T. bisher kaum versucht, sie müsse sich in vielen Fällen erst noch den mühsamsten Untersuchungen unterziehen, um nur einigen Grund und Boden zu gewinnen, und werde erst nach wiederholter Anstrengung im Stande sein, sich mit ihrer niedern Schwester zu messen. Der Anfang hiezu sei in diesem Buche gemacht, und wenn es urtheilsfähige Leser auch nur von der Mangelhaftigkeit der bisherigen kritischen Forschungen über das N. T. überzeuge, so werde es nicht ganz ohne Verdienst sein«. Die Kritik sollte demnach eine ganz andere werden, als sie bisher war, und jetzt erst zu Untersuchungen fortgehen, welche bisher im Grunde noch ganz ausserhalb ihres Gesichtskreises lagen. Das Neue dieses Standpunkts kündigt sich in der Eichhorn'schen Einleitung auch schon

Digitized by Google

dadurch an, dass Eichhorn seine Darstellung nicht mit dem allgemeinen Theile, sondern mit der Untersuchung der einzelnen Bücher begann, um das Allgemeine erst auf das Spezielle folgen zu lassen, und das Letztere zur Grundlage des Ganzen zu machen. Dadurch ist nicht nur voraus der Gefahr begegnet, dass die hergebrachten allgemeinen Vorstellungen vom Kanon einen vorgreifenden Einfluss auf die Untersuchung des Einzelnen haben, sondern auch der Kritik der Weg vorgezeichnet, auf welchem sie allein der Erreichung ihres Ziels gewiss sein kann. Wenn daher die Eichhorn'sche Einleitung mit Recht als der Anfangspunkt einer neuen Periode der Geschichte der Kritik anzusehen ist, so kann das Charakteristische, wodurch sie Epoche macht, nur darin erkannt werden, dass sie den ganzen Standpunkt der Betrachtung wesentlich änderte. Statt dass man bisher noch immer zu sehr gewohnt war, das Einzelne unter den Gesichtspunkt des Allgemeinen zu stellen und im Hinblick auf die Einheit, welche die sämmtlichen Schriften des Kanon's in der Idee desselben haben, der Kritik zugleich eine apologetische Bestimmung zu geben, sollte jetzt umgekehrt das Allgemeine nur durch das Besondere bestimmt werden und der ganze Standpunkt der der rein empirischen, vom Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigenden Betrachtung sein. Es konnte nicht anders sein, als dass man auf diesem Wege, auf welchem es ganz darauf ankam, dass man das Einzelne als das nahm, was es in dem Fürsichsein seiner Einzelnheit war, auf neue wichtige Resultate kam. Wenn man dann aber nach der sorgfältigsten Durchforschung des Einzelnen auch noch auf das Allgemeine kam, das als die Idee des Ganzen das Einzelne zur Einheit zusammenfassen sollte, so lässt sich voraus erwarten, wie wenig noch an einen Kanon im alten Sinne zu denken war. Zum alten Begriff des Kanon's gehört wesentlich die Anerkennung einer unser Bewusstsein irgendwie bestimmenden göttlichen Auctorität, die auf der Göttlichkeit ihres Inhalts beruht. Einen göttlichen Inhalt setzt auch Eichhorn in diesen Schriften voraus, sofern die Summe der in den Schriften der Apostel enthaltenen Lehren nicht das unmittelbare Erzeugniss ihres Geistes, sondern göttliche durch Jesus ihnen mitgetheilte Wahrheit war. Aber diesem Göttlichen gegenüber wird das Menschliche der Darstellung so hervorgehoben, dass das Göttliche ganz in dem Menschlichen aufzugehen scheint und der Unterschied zwischen Inhalt und

Digitized by Google

Form ein durchaus fliessender wird. Woher rührte es sonst, sagt Eichhorn [1]), dass in jeder Schrift des N. T. die Individualität ihres Verfassers zu erkennen ist, wenn nicht jeder den von Jesus überkommenen Stoff nach seiner Sprachweise, seiner Einbildungskraft, seinem Denkvermögen umgebildet hätte. Diese Schriftsteller verlangen selbst für ihre Schriften keine andere Regeln der Kritik, als die bei andern menschlichen Schriftstellern. Daher die Apostrophe Eichhorn's an sie: „So ehrfurchtsvoll ich mich auch vor euch beuge, ihr heiligen Männer, denen wir Schriften von so unermesslicher Wirkung verdanken, so darf doch meine Verehrung nach euren eigenen Aeusserungen in keine abergläubische Anbetung übergehen, die eines vermessenen Tempelraubs schuldig zu werden wähnte, wenn sie euer Heiligthum nach den Grundsätzen menschlicher Kritik zu beleuchten unternähme. Nein, die Schriften des N. T. wollen menschlich gelesen und menschlich geprüft sein. Ohne Besorgniss, ein Aergerniss zu geben, kann man daher die Art ihres Ursprungs erforschen, die Bestandtheile ihres Stoffs untersuchen, und nach den *Quellen* fragen, aus welchen ihr einflussreicher Inhalt geflossen. Je kritisch genauer, je richterlich strenger, desto besser". Von dieser Freiheit hat Eichhorn in dem speziellen Theile seines Werkes den ausgedehntesten Gebrauch gemacht. Der wichtigste Abschnitt des allgemeinen Theils ist die Entstehungsgeschichte des Kanon's, in welcher Eichhorn da, wo man sonst nur den dogmatischen Locus *de sacra scriptura* apologetisch zu behandeln pflegte, die zufällige, ungewisse, erst sehr spät erfolgte Fixirung des Kanon's nachzuweisen suchte. Von Marcion's in der katholischen Kirche berühmt gewordener Sammlung christlicher Religionsurkunden scheine die Feststellung derselben in der rechtglaubigen Kirche ausgegangen zu sein. Durch Marcion seien zwei Klassen christlicher Religionsurkunden, wovon die eine τὸ εὐαγγέλιον, die andere τὸ Ἀποστολικὸν, oder ὁ Ἀπόστολος hiess, in der weiten Welt berühmt geworden. Marcion selbst, der sich zwischen 140—150 nach Rom begab, habe sie natürlich mit sich nach Italien übergetragen, weil sie überall, wo er lehrte, die Grundlage seiner Spekulationen waren. Sollten auch bis dahin keine neutestamentlichen Schriften im Abendlande in eine Sammlung gebracht gewesen sein, so lernte man jetzt eine durch

1) Bd. 4. S. 8.

Digitized by Google

Marcion und seine Schule kennen, die sich jederman empfohlen habe, weil man in ihr dieselben paulinischen Briefe fand, die man schon lange einzeln im Abendlande besessen, was Wunders, wenn man sie der Bequemlichkeit wegen, die jede Sammlung des Zerstreuten gewährte, annahm, und sie mit den übrigen apostolischen Schriften, die man ausser ihr noch einzeln kannte, hie und da vermehrte. Nur sein *εὐαγγέλιον* habe befremdet, und da er zugleich als Gnostiker vom katholischen Glauben abwich, so habe die rechtglaubige Kirche Verdacht gegen seine Sammlung der neutestamentlichen Schriften, geschöpft, nicht blos gegen sein namenloses, auch von Lukas abweichendes Evangelium, sondern auch gegen seinen *Ἀπόστολος*, sie scheine aber in ihrem Verdammungsurtheil sich übereilt zu haben. Uebrigens habe der über Marcion's Sammlung entstandene Streit den Vortheil gebracht, dass man in der katholischen Kirche die Nothwendigkeit einsah, die Bücher zu bestimmen, die man als ächte Quellen des Christenthums anzusehen habe. So erst sei rechter Eifer in das schon vor mehr als einem halben Jahrhundert angefangene Sammeln der Schriften des N. T. gekommen, was die Feststellung des Kanon's zur Folge gehabt habe. Durch eine stille Uebereinkunft zur Zeit einer völligen Ruhe in der Kirche, wo keine durch andere Veranlassungen schon aufgeregten Gemüther zum Widerspruch gegen fremde Anerkennungen geneigt sein konnten, müsse diess geschehen sein, da ohne alles Aufsehen in der tiefsten Stille eine Reihe für christliche Religionsurkunden erklärter Schriften einstimmig im christlichen Morgen- und Abendlande angenommen wurde. Dieser Umstand führe in die Mitte des zweiten Jahrhunderts, in den Zeitpunkt vor den montanistischen und Osterstreitigkeiten zwischen 150—175. Bei der Auswahl der Schriften sei man von dem Grundsatz ausgegangen, dass nur Schriften der Apostel *regula fidei* werden könne. Durch die Verzeichnisse der christlichen Religionsurkunden im dritten und vierten Jahrhundert werden wir zwar reicher an Vermuthungen über die einzelnen streitigen Schriften, aber nicht historisch gewisser über sie. Die spätern Jahrhunderte haben in das Historische, worüber ihnen die beiden ersten keine Nachrichten überliefert hatten, nicht mehr Gewissheit bringen können. Nur Fingerzeige geben sie, wie man durch Untersuchungen des Inhalts, der Form und Sprache, kurz durch Untersuchungen aus der höhern Kritik die historischen Nach-

Digitized by Google

richten über sie befestigen oder widerlegen könne. Der Mangel einer Unterscheidung der Homologumena und Antilegomena in den meisten vollständigen Handschriften sei die Ursache gewesen, dass allmählig der grosse Haufe gewöhnlicher Kirchenlehrer auf alles, was in den Handschriften ohne Unterscheidung vereinigt war, gleichen Werth und gleiches Ansehen zu legen pflegte, nur der gelehrtere Theil habe noch über die Antilegomena gestritten. Endlich habe man unter der Voraussetzung, dass der Zweck die Mittel heilige, der frühern Kirche Decrete angedichtet, als ob im frühesten christlichen Alterthum schon die Sache der bestrittenen Bücher entschieden worden wäre*).

Wenn auch in dieser Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Kanons Manches willkürlich erscheint, so ist doch gewiss anzuerkennen, dass sie von der Entstehung und Fixirung des Kanons eine ganz andere, und weit richtigere und klarere Vorstellung gab, als man sich sonst zu machen pflegte. Sehr treffend macht Eichhorn noch besonders auf die Trüglichkeit des Grundsatzes aufmerksam, dass die Allgemeinheit der Tradition den apostolischen Ursprung einer Schrift ausser Zweifel setze. Dagegen erwartet er von der Verbindung der Kritik in der Vollkommenheit, zu der sie sein Zeitalter gebracht habe, mit der Tradition der Kirche, dass nicht blos das Urtheil der Kirche über die Aechtheit der apostolischen Schriften gerechtfertigt und befestigt, sondern auch ein grosser Theil ihrer Zweifel gegen die bestrittenen Bücher gehoben werde. Unsere Zeiten können durch die Kritik gewisser über die apostolischen Schriften werden, als selbst die Jahrhunderte gewesen seien, welche die ersten Verzeichnisse derselben entwarfen. Hiemit nimmt Eichhorn eine Wendung zur Apologetik, die man bei ihm kaum noch erwarten sollte, nachdem er sich bisher alle Mühe gegeben hat, das Zufällige, Willkürliche, Unsichere in der Entstehungsgeschichte des Kanons recht klar vor Augen zu stellen. Da die Kritik die Rechtfertigung des den einzelnen Schriften des N. T. beigelegten Alters durch keine Zeugnisse gleichzeitiger Schriftsteller führen könne, weil nur die Tradition ihr apostolisches Alter verbürge, so glaubt auch Eichhorn der Tradition durch künstliche Beweise zu Hülfe kommen zu müssen, welche, wenn auch treffender, doch nur in der Weise der Hänlein'schen Einleitung das vage Argument ausführen,

*) Bd. 4. S. 21–70.

die Aechtheit dieser Schriften erhelle daraus, dass sich in ihnen der Wiederschein ihres Zeitalters, seiner gesellschaftlichen, bürgerlichen und religiösen Ordnung, seiner Kenntnisse, Vorstellungsarten und Vorurtheile finde, und nichts darin enthalten sei, was ihnen ein späteres Zeitalter anweise; völlig undenkbar sei die Voraussetzung eines Betrugs u. s. w. Die Einleitung hat zwar unstreitig auch die Aufgabe, die Schriften, deren Ursprung sie zu untersuchen hat, mit dem Gesammtbild der Zeit zusammenzuhalten, aus welcher sie herstammen sollen, wenn sie aber diess nur in der Absicht thut, durch alles dasjenige, was in dieser Beziehung beigebracht werden kann, den Beweis ihrer Aechtheit zu unterstützen, und den Mangel an positiven Zeugnissen für dieselben zu ergänzen, so geht sie dabei auf eine zu einseitige Weise von der Voraussetzung ihrer Aechtheit aus. Der Spielraum, welcher offen bleibt, wenn man blos die allgemeinen Verhältnisse der Zeit im Auge hat, ist zu gross, als dass über den Zeitpunkt der Abfassung und den Verfasser eine so genaue Bestimmung gegeben werden könnte, wie bei der Frage nach der Aechtheit der kanonischen Schriften erforderlich ist. Wenn daher die Kritik diese allgemeinen Momente benützen will, um durch sie eine günstige Meinung von dem Alter und der Aechtheit der kanonischen Schriften überhaupt zu begründen, so sollte sie auf der andern Seite immer auch anerkennen, dass sie ebensogut auch für das Gegentheil geltend gemacht werden können. Wir kennen theils die Verhältnisse jener Zeiten nicht so genau, theils finden sich in den meisten dieser Schriften keine so genaue Beziehungen auf sie, um in jedem einzelnen Fall ein sicheres Urtheil fällen zu können. Wer wollte behaupten, dass Schriften, welche der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts angehören sollen, nicht ebenso gut auch erst in der ersten des zweiten entstanden sein können, wenn wir sie blos von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus zu beurtheilen haben? Hierin also neigt sich auch die Eichhorn'sche Kritik noch zu sehr auf die Seite der Apologetik. Aber auch darin bewegt sie sich in dem allgemeinen Theile noch in einem zu beschränkten Kreise, dass sie der Tradition auch da, wo sie ihre Mangelhaftigkeit und Unsicherheit selbst anerkennt, doch wieder zu viel einräumt und sich zu sehr an die Aussenseite der in Frage stehenden Schriften hält. Würde man je, fragt Eichhorn, daran gezweifelt haben, dass der Apostel Johannes

Digitized by Google

Verfasser des zweiten und dritten ihm beigelegten Briefs wäre, hätte er sich nicht blos πρεσβύτερος genannt? Wie kann der Titel Ἀπόστολος entscheiden? Hatte denn nicht das Alterthum die Gewohnheit, fremde Gedanken unter dem Namen dessen, dem man sie verdankte, bekannt zu machen, um dem Urheber dessen, was man auf die Nachwelt bringen wollte, sein Eigenthum auf dem kürzesten Weg zuzueignen? Würde man nicht früher der Entdeckung, dass nicht Paulus Verfasser der drei Pastoralbriefe sei, auf die Spur gekommen sein, hätten nicht die Worte Παῦλος Ἀπόστολος getäuscht? *) Wäre denn, muss dagegen gefragt werden, die Aechtheit der beiden johanneischen Briefe eine so entschiedene Sache, wenn sich ihr Verfasser nicht blos πρεσβύτερος, sondern Ἀπόστολος genannt hätte, oder ist der den Pastoralbriefen vorgesetzte Name des Apostels Paulus nur daraus zu erklären, dass man ihren wesentlichen Inhalt, ungeachtet ihrer Abfassung durch einen Andern, für das Eigenthum des Apostels Paulus hielt? Dass die Pseudonymität der Schriften einen viel grössern Spielraum hat, und dass es Fälle gibt, in welchen selbst die allgemeinste Tradition nicht einmal einen entfernten Antheil der angeblichen Verfasser beweisen kann, hat auch die Eichhorn'sche Kritik noch zu wenig erwogen und sich daher öfters zu sehr bemüht, Tradition und Kritik auf eine Weise mit einander zu verbinden, welche keinen weiteren Bestand haben konnte.

Ihre Hauptstärke hat die Eichhorn'sche Einleitung in ihrem speziellen Theile und der Glanzpunkt desselben so wie des ganzen Werkes ist die berühmte Urevangeliumshypothese. Das Verhältniss der Evangelien zu einander und zwar zunächst der synoptischen, das bis dahin noch nie genauer und umfassender untersucht worden war, wurde durch Eichhorn das Hauptproblem der neutestamentlichen Kritik, und was einem Kritiker an Fleiss und Scharfsinn zu Gebot steht, wurde von Eichhorn angewandt, um die so räthselhafte, jetzt erst in ihrer wahren Bedeutung erkannte Erscheinung, die in der Identität und Verschiedenheit dieser Evangelien vor uns liegt, zu erklären. Durch die sorgfältigste Analyse der einzelnen Bestandtheile der synoptischen Evangelien suchte Eichhorn auf das Ursprüngliche zu kommen, das als gemeinsame Grundlage der ganzen Evangelien-

*) A. a. O. S. 66. f.

Digitized by Google

literatur vorauszusetzen sei. Er konnte es sich nur in der Form eines geschriebenen Urevangelium's denken. Von diesem äussersten Punkte aus erhielt die Eichhorn'sche Hypothese, da das in aramäischer Sprache abgefasste Urevangelium durch verschiedene Hände überarbeitet und vermehrt und solche vermehrte Ausgaben von verschiedenen Uebersetzern in's Griechische übersetzt wurden, noch dazu mit Zuziehung einer griechischen Hülfsschrift, und da ferner die Vermehrungen des Urevangeliums, oder die Abschnitte, welche nur zwei Evangelisten mit einander gemein haben, entweder Matthäus und Markus, oder Markus und Lukas, oder Matthäus und Lukas, auch wieder besondere schriftliche Quellen zu ihrer Voraussetzung haben sollten, bis sie endlich in den Abschnitten, die jeder Evangelist allein hat, einen nicht weiter zerlegbaren Stoff vorfand, eine sehr künstlich zusammengesetzte Gestalt. Von diesem Gesichtspunkt aus wurden die Evangelien etwas ganz anders, als wofür man sie bisher hielt, sekundäre, durch verschiedene Hände hindurchgegangene Produkte, von allem, was man nach der gewöhnlichen Ansicht als die ursprüngliche und authentische Komposition der Evangelisten zu betrachten hatte, blieb eigentlich kein Stein auf dem andern, alles erhielt eine andere Lage und Gestalt, jedes Evangelium war eine andere so oder anders modifizirte Kombination derselben Bestandtheile. Wenn auch alles diess auf die Bestimmung der Zeit, in welche die Abfassung der Evangelien zu setzen ist, und die Verfasser, welchen sie zugeschrieben werden, keinen weitern Einfluss hatte, so machte dagegen Eichhorn um so mehr geltend, dass der Gebrauch unserer vier Evangelien in ihrer gegenwärtigen Gestalt erst nach dem Ende des zweiten Jahrhunderts anfing, und bis dahin alle Kirchenschriftsteller, deren Werke wir vergleichen können, ganz anderer Evangelienbücher sich bedienten. Die apostolischen Väter haben insgesammt Evangelien gebraucht, die von unsern katholischen ganz verschieden waren, Cerinth und Justin, der Märtyrer, kennen den katholischen Matthäus noch nicht, und Marcion kenne den katholischen Lukas und Tatian den katholischen Matthäus und Lukas nicht. Doch seien alle diese untergegangenen Evangelien keine ganz eigene freie Kompositionen, die mit den katholischen Evangelien nichts gemein gehabt hätten, sondern in Anlage und Darstellungsart und selbst in den zur Darstellung gebrauchten Worten mit dem katholischen Matthäus,

Digitized by Google

Markus und Lukas so verwandt und übereinstimmend gewesen, als diese drei selbst unter sich noch jetzt verwandt und übereinstimmend seien. Der Urstamm habe sich in zwei Hauptäste getheilt, von denen jeder wieder seine eigenen Zweige trieb. Zu dem Hauptast, aus dem auch der katholische Matthäus entsprossen sei, habe 1. das Evangelium der Hebräer, 2. Cerinth's Evangelium, 3. Justin's des Märtyrers Denkwürdigkeiten der Apostel und 4. Tatian's neue Denkschrift seiner evangelischen Harmonie gehört; zu dem andern, aus dem auch der katholische Lukas hervorgegangen, 1. Marcion's Evangelium, 2. eine der Denkschriften von Tatian's Diatessaron. Der Stamm selbst aber, aus welchem diese Evangelien in zwei Aesten entsprossen seien, verrathe sich allerwärts als das gemeinschaftliche kurze Leben Jesu, auf dessen Dasein die älteste Lehrart in der christlichen Kirche führe. Wie dieses Urevangelium, von ungelehrten und im Schreiben ungeübten Männern abgefasst, mangelhaft und in Darstellung unvollkommen habe sein müssen, so ziehe sich auch ein mangelhafter und darum weit kürzerer gemeinschaftlicher Text durch alle jene von den Kirchenvätern gebrauchte frühere Evangelien hindurch. Doch seien sie sehr früh unter Händen gewesen, die ihnen ihre unvollkommene und mangelhafte Gestalt im Umfang sowohl als in der Darstellung der Nachrichten zu nehmen gesucht haben. Unzufrieden mit einer Lebensbeschreibung Jesu, die erst mit seinem öffentlichen Auftritt anfing, haben schon die Denkwürdigkeiten Justin's und das Evangelium Cerinth's eine Nachricht von der Abstammung, der Geburt und den Jugendjahren Jesu hinzugesetzt, und auf gleiche Weise finden wir die Evangelien unter einander in parallelen Stellen in beständigem Wachsen. Durch dieses beständige Vermehren sei endlich der Urtext des Lebens Jesu in eine solche Menge von Zusätzen versunken, dass seine ursprüngliche Worte nur wie einzelne Trümmer zwischen ihnen schwammen, die nothwendige Folge hievon sei gewesen, dass endlich Wahres und Falsches, ächte und erdichtete, oder doch durch die lange Tradition entstellte und verfälschte Nachrichten durch einander flossen, die je länger sie sich durch den Mund der Erzähler drängten, immer unsicherer und entstellter geworden seien. Um die wahren Nachrichten von dem Leben Jesu, so gut es noch möglich war, zu retten und der Nachwelt zu übergeben, habe die Kirche endlich am Ende des zweiten und zu Anfang des

Digitized by Google

dritten Jahrhunderts aus den vielen Evangelien vier ausgehoben, welche die meisten Kennzeichen der Wahrheit und zum allgemeinen Gebrauch die nöthige Ausarbeitung hatten. Da vor jenem Zeitpunkt alle Spuren von unserem Matthäus, Markus und Lukas fehlen, da erst Irenäus entschieden von vier Evangelien spreche, und allerlei Ursachen aussinne, warum es so viele Evangelien geben müsse, da Clemens von Alex. so mühsam allerlei Erzählungen vom Ursprung dieser vier Evangelien zusammenstopple, um zu beweisen, dass nur diese als ächt anerkannt werden dürfen, so falle in die Augen, dass erst am Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts die Kirche darauf hingearbeitet habe, diese vier Evangelien, wenn sie gleich schon früher wenigstens grossentheils in ihrer gegenwärtigen Gestalt vorhanden waren, zu allgemeinem Ansehen zu bringen und ihre allgemeine Aufnahme mit Verdrängung der andern noch vorhandenen Evangelienbücher in der Kirche zu bewirken [1]).

Es ist hier nicht der Ort, in eine speziellere Prüfung der Urevangeliumshypothese einzugehen, es kommt hier für uns nur der allgemeine Gesichtspunkt in Betracht, unter welchen die synoptischen Evangelien als kanonische gestellt werden. Hatte man sie bisher, auch nachdem man ihnen einen inspirirten Charakter nicht mehr zugestand und in ihnen nur schriftstellerische Erzeugnisse rein menschlichen Ursprungs sah, doch wenigstens noch immer als die ausschliesslich authentischen Darstellungen der Lebensgeschichte Jesu betrachtet, so sind sie nun auch dieses Vorzugs entkleidet, und auf eine Stufe degradirt, auf welcher sie in gleicher Linie mit so manchen andern Evangelien stehen, die man in ihrem Unterschied von den kanonischen nur als apokryphische bezeichnen konnte. Es kann auch daraus dem Kritiker kein Vorwurf gemacht werden, denn welchen Anspruch haben die kanonischen Evangelien voraus schon auf einen solchen Vorrang zu machen, wenn doch die Kritik des Kanon's die Frage erst zu untersuchen hat, welcher historische Werth ihnen zuzuerkennen ist? Man kann vielmehr darin nur einen in der Aufgabe der Kritik selbst begründeten Fortschritt sehen, dass Eichhorn die synoptischen Evangelien in den weitern Kreis der Evangelienliteratur überhaupt hineinstellte, und sie aus dem allgemeinen schriftstelleri-

1) Bd. 1 S. 140. f.

Digitized by Google

schen Process zu begreifen suchte, aus welchem so viele mehr oder minder mit einander verwandte Erscheinungen hervorgegangen sind. Um so mehr aber muss an denselben Kritiker die Forderung gemacht werden, dass er seinen Standpunkt mit Konsequenz festhält, und sich nicht selbst wieder durch Voraussetzungen bindet, die nur die Folge haben können, dass seine freiere kritische Ansicht in Widerspruch mit sich selbst kommt. Diess ist aber offenbar der Fall, wenn Eichhorn dieselben Evangelien, welche er aus so verschiedenartigen Elementen entstehen und durch einen schriftstellerischen Process hindurchgehen lässt, welcher die Glaubwürdigkeit ihrer Nachrichten sehr zweifelhaft machen muss, dennoch für die Werke der apostolischen Schriftsteller gehalten wissen will, welchen sie die gewöhnliche kirchliche Tradition zuschreibt. Denn wenn auch das erste unserer kanonischen Evangelien nicht desswegen das Matthäusevangelium heisst, weil es in seinem gegenwärtigen Umfang von ihm herkäme, sondern weil ein von ihm umgestelltes und in einzelnen Stellen berichtigtes Urevangelium die Grundlage desselben war, so soll es doch mit Recht das Matthäusevangelium sein. So viel Fabelhaftes ferner auch in den Nachrichten über Markus und die Entstehung seines Evangeliums sein mag, so ist doch derselbe Markus, welchen wir aus dem N. T. kennen, und die Kirchenväter zum Hermeneuten des Apostel Petrus machen, der Verfasser unseres Markus-Evangelium's, nur soll die ganze Anlage desselben zeigen, dass es eine griechische Ausgabe des hebräischen Urevangeliums nach einer Handschrift ist, welche aus zwei von verschiedenen Händen bereicherten Exemplarien des Urevangeliums zusammengeschrieben wurde, und entweder vom Zusammenschreiber des hebräischen Textes oder dem griechischen Herausgeber Markus noch einzelne Zusätze erhielt[1]). Auf dieselbe Weise verhält es sich mit dem Lukasevangelium, dessen Verfasser auch nach Eichhorn derselbe Lukas bleibt, der immer dafür gehalten wurde, nur hätte er nach seinen Quellen, unter welchen das Urevangelium mit bestimmten Vermehrungen die erste Stelle einnimmt, Wort für Wort was und wie er es fand, gegeben, mit einzelnen Abänderungen, die ihm nach seinen eigenen Erforschungen nothwendig schienen, in einer lesbarern für

1) Bd. 1. S. 567.

Digitized by Google

Nichtjuden verständlicheren Form [1]). Welches Gewicht kann man aber auf die kirchliche Tradition in Ansehung der Verfasser noch legen, wenn die ganze Vorstellung von dem Ursprung der Evangelien von der gewöhnlichen auf der kirchlichen Tradition beruhenden Ansicht so sehr abweicht? Ja, es ist sogar nicht einmal möglich, bei den angeblichen Verfassern stehen zu bleiben. Man denke sich das Urevangelium mit allen jenen Mittelgliedern, die noch eingeschoben werden müssen, bis aus der Mischung aller dieser Elemente unsere Evangelien entstehen können, ist es wahrscheinlich, dass alle diese Umgestaltungen schon in einem Zeitraum von so kurzer Dauer erfolgt sind? Und wenn das Resultat der kritischen Analyse uns zu der Annahme zwingt, die Verfasser der synoptischen Evangelien seien sehr secundäre Schriftsteller gewesen, die sich nur an das schriftlich Gegebene halten konnten, und so unselbstständig schrieben, dass sie von einer Handschrift immer wieder in eine andere hinübersehend, den Inhalt ihrer Evangelien ganz atomistisch zusammensetzten, wie passt diese schriftstellerische Rolle für Männer, die dem Schauplatz des Geschehenen so nahe standen, wie diess auch bei Markus und Lukas der Fall war, für Männer, welche die reichste und sicherste Quelle ihrer Nachrichten wenn nicht in ihrer eigenen Anschauung, doch wenigstens in einer aus der unmittelbarsten Quelle geflossenen Mittheilung hatten? Dazu kommt, dass Eichhorn selbst nicht sowohl den Zeitpunkt der Abfassung der synoptischen Evangelien fixirt, als vielmehr den ihres geschichtlichen Hervortretens. Es sollen ja bis zum Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts alle Spuren von unserm gegenwärtigen Matthäus, Markus und Lukas fehlen. Wie lässt sich aber denken, dass Evangelien, die schon um das Jahr 70 geschrieben waren und zwar von Schriftstellern, wie die genannten sind, so lang vorhanden waren, ohne allgemeiner bekannt zu werden? An welchem schwachen Faden hängen demnach Schriften, von deren Dasein wir eine so späte Kunde erhalten, mit einer Tradition zusammen, die ihren Ursprung in eine so frühe Zeit hinaufsetzt? Und doch kann Eichhorn diesen Faden nicht fallen lassen, wenn nicht seine Urevangeliumshypothese gar zu sehr in der Luft schweben soll. Ein Urevangelium, wie es nach Eichhorn gedacht

1) Bd. 1. S. 600.

Digitized by Google

werden muss, kann nur in der frühesten Zeit entstanden sein, und die Evangelien, die es zu ihrer nächsten Voraussetzung haben, sind die des Matthäus, Markus und Lukas. Aber nun denke man sich den langen Zeitraum von ungefähr anderthalb Jahrhunderten zwischen dem Urevangelium und der geschichtlichen Existenz der Evangelien, um deren willen ein Urevangelium vorausgesetzt wird. Entweder gab es also ein Urevangelium und dann müssen auch die in so naher Beziehung zu ihm stehenden Evangelien schon weit früher die geschichtliche Bedeutung erhalten haben, die sie erst später erhielten, oder wenn diess letztere nicht ist, so löst sich von selbst das Band, das sie sowohl mit dem Urevangelium als mit ihren angeblichen Verfassern verknüpfen soll, auf eine Weise, die uns zu einer ganz andern Vorstellung ihres Ursprungs hindrängt.

Die Eichhorn'sche Urevangeliumshypothese gehört längst zu den verschollensten Gedanken der neutestamentlichen Kritik, sie ist ein zu künstliches Produkt, zu sehr aus der abstrakten Idee herauskonstruirt, als dass man in ihr ein treues Bild der concreten historischen Wirklichkeit sehen kann. Eichhorn selbst konnte sich diess nicht verbergen. In der Vorrede zur zweiten Ausgabe des ersten Bandes seiner Einleitung sieht er auf seine Hypothese wie auf einen schönen Traum zurück. Gesetzt auch, sagt er hier, dass ich die Lösung des Problems, die ich gesucht habe, verfehlt hätte, so wird man doch meiner Forschung das Verdienst zugestehen, dass sie den Eifer für die Untersuchung des Ursprungs der drei ersten Evangelien geschärft hat, und dass gegenwärtig weit tiefere Einsichten in die eigene Beschaffenheit derselben verbreitet sind, als noch im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Gehe also auch meine Darstellung des Verhältnisses der drei Evangelien zu einander einst unter, so hat sie doch wesentlich genützt[1]).

Eichhorn konnte diess mit vollem Rechte von sich sagen. Seine Untersuchungen über die synoptischen Evangelien brachten diese so wichtige kritische Frage erst in Bewegung, und da nun doch ein-

1) Neben und nach Eichhorn hat besonders H. Marsch in den Anmerkungen und Zusätzen zu Michaelis Einleitung gleichzeitig und selbstständig die Urevangeliumshypothese ausgeführt. Vergl. Eichh. Einl. 1. S. 356 f.

Digitized by Google

mal verschiedene Wege versucht werden mussten, so hatte der von ihm eingeschlagene einen sehr bestimmenden Einfluss auf die Richtung, die seine Nachfolger nahmen. Dass er sich auf die drei ersten Evangelien beschränkt und das vierte nicht in den Kreis seiner Untersuchung zog, ist bei der Schwierigkeit der Aufgabe sehr begreiflich; es schien ihm daher von den drei ersten ganz abgesondert werden zu müssen, da es in Zweck und innerer Beschaffenheit in Worten und Geist, wie Ost und West auseinander stehe [1]). Diess ist der Hauptgesichtspunkt, aus welchem Eichhorn das johanneische Evangelium auffasste. Wenn er ihm auch die Bestimmung zuschrieb, die drei ersten theilweise zu ergänzen und zu berichtigen, so sollte diess doch nur Nebenzweck sein, und der Hauptzweck schien ihm in einer über die drei ersten Evangelien hinausgehenden und von ihnen wesentlich divergirenden Richtung zu liegen. Es habe seinem Inhalt zu Folge den dogmatischen Zweck gehabt, den Begriff vom Messias oder dem Stifter der neuen Religion in seiner vollen Reinheit hinzustellen und einen solchen Lehrer, mit seinen Eigenschaften von wahrhaft göttlicher Weisheit und Macht, aufgeklärten Christen begreiflich zu machen. Diess habe der lange lebende und in Kleinasien wohnende Johannes als ein Bedürfniss der Zeit und der Christen, unter welchen er lebte, erkannt. Der ersten Generation der Christen habe das Urevangelium mit den prophetischen Charakterzügen des verheissenen Messias genügt, aber bald nach seiner Ausfertigung müsse schon das Grübeln über die Möglichkeit eines Lehrers von den Gaben, die ihm bei Johannes beigelegt werden, angefangen haben. Zur Erklärung davon haben schon die Ordner des Matthäus und Lukas die Sage von einer wunderbaren Empfängniss aufgenommen. Indess sei das Christenthum in Länder griechischer Bildung und unter die mittleren Stände gedrungen und das Speculiren über den Stifter derselben sei häufiger und mannigfaltiger geworden. Schon zwischen den palästinensischen Juden und den Hellenisten war hierin eine Verschiedenheit, noch grösser aber war sie, wenn Heiden oder gar heidnische Philosophen dem Christenthum beitraten. Nun sei es die Gewohnheit der Apostel gewesen, sich mit ihren Lehren immer an die schon vorhandenen Vorstellungsarten und Kenntnisse anzuschliessen

1) A. a. O. Bd. 1. S. 147.

Digitized by Google

um sie ihnen fassbarer und begreiflicher zu machen, wovon Paulus Betragen in Athen ein deutlicher Beleg sei. Ein Apostel, der das Urevangelium mit den Kenntnissen und Vorstellungsarten des Auslands verglich, habe es für dessen Bedürfnisse unzureichend und ein anderes in Materie und Form verschiedenes wünschenswerth finden müssen. In diesem Falle habe sich Johannes in Kleinasien befunden, wo es unter den Einflüssen fremder philosophischer und moralischer Systeme in den edleren Köpfen der unter die Griechen zerstreuten Juden schon heller geworden sei. Mit einem Worte das johanneische Evangelium ist das hellenisirte, den Bedürfnissen und Vorstellungen der Hellenisten accommodirte Christenthum [1]).

Wir stehen schon hier auf dem Punkte, auf welchem sich uns die Eichhorn'sche Kritik des johanneischen Evangeliums von ihrer noch mangelhaften Seite zeigt. Um es von den synoptischen Evangelien abzusondern, hebt Eichhorn den Unterschied zwischen beiden so stark als möglich hervor. Es sollte daher das hellenisirte Evangelium sein. Aber hatten denn nicht auch die Synoptiker für die Hellenisten geschrieben, war nicht namentlich das Lukasevangelium für Nichtjuden bestimmt? Und wenn das Ungenügende des Urevangeliums eine sich besser empfehlende Darstellung der evangelischen Geschichte hervorrief, waren denn nicht schon die Synoptiker über die Dürftigkeit und Mangelhaftigkeit des Urevangeliums auf eine Weise hinausgegangen, bei welcher ohne Zweifel zwischen der aramäischen Urschrift und den synoptischen Evangelien ein weit grösserer Abstand gedacht werden muss, als zwischen den letztern und dem johanneischen Evangelium. Man muss daher, um den spezifischen Unterschied des letztern von den synoptischen zu fixiren, nicht sowohl seinen hellenistischen Charakter als vielmehr seine spekulative Tendenz in's Auge fassen. Eichhorn hebt zwar dieselbe besonders hervor, es gelingt ihm aber nicht, diesen Gesichtspunkt durchzuführen, und den ganzen Inhalt des Evangeliums aus seiner spekulativen oder ideellen Tendenz zu begreifen. Johannes führe den Beweis, dass Jesus der verheissene Messias gewesen sei, aus der Lehre Jesu, und die Eigenthümlichkeit seines Evangeliums bestehe in dieser Hinsicht darin, dass er die Beschaffenheit dieses Lehrers und die ganze Grösse sei-

1) A. a. O. Bd. 2. S. 184 f.

Digitized by Google

ner Einsichten genauer entwickle, der ganze Beweis seiner Messianität konzentrire sich in dem Satz: der Messias habe die ganze Weisheit Gottes in sich vereinigen sollen. Für diesen Zweck sammle Johannes die Reden Jesu, in welchen er sich die ganze Weisheit Gottes beilege und zum Beweis davon sich auf die reine Wahrheit seiner Lehre berufe[1]). Wie verhält es sich nun aber mit den Wundern, die doch auch einen Hauptbestandtheil des Evangeliums ausmachen? Eichhorn sieht sich zu der Behauptung genöthigt, Jesus habe seine Messianität nie aus Wundern bewiesen, der Evangelist habe sie daher auch nicht zum wesentlichen Begriff des Messias gerechnet. Wunder werden in seinem Evangelium nur gelegentlich erwähnt, als blose Nebensache, er bringe blos einzelne dieser Thaten als Uebergang zur Hauptsache, zu Jesu Vorträgen über sich und seine Lehre bei. Die Heilung eines Mannes, der 35 Jahre gelähmt gewesen sei, sei von ihm nur desswegen in sein Evangelium aufgenommen worden, weil ohne ihre Kenntniss die durch sie veranlassten Reden Jesu unverständlich gewesen wären; die Speisung der Fünftausend habe nicht mit Stillschweigen übergangen werden können, weil ohne sie der darauf gebauten Allegorie ihre Grundlage gefehlt haben würde und sie ihr erst den gehörigen Aufschluss gegeben habe; die Wiederherstellung des Gesichts eines Blindgebornen sei blos zur Einleitung zu den auf sie folgenden Reden des Johannes gedacht; die Erweckung des Lazarus endlich kläre die letzten Schicksale Jesu auf. Jesu Messianität hänge nach dem Evangelisten nicht von diesen Wundern ab. Es sei dem Evangelisten genug, durch einige wenige Beispiele gezeigt zu haben, wie Jesus durch Heilungen Aufmerksamkeit auf sich gezogen habe, um Jesus als Wunderthäter sei es dem Evangelium nicht zu thun, sondern um Jesus als Lehrer, Wunder seien ihm kein wesentlicher, sondern ein blos zufälliger Theil seiner Erzählung, sie gehören nicht zum Beweis, dass Jesus der Messias sei, sondern blos zu den Mitteln, durch die er die Aufmerksamkeit auf sich als Lehrer erweckt habe, daher übergehe er sie mit Stillschweigen, so oft sie nicht mit den Reden Jesu zusammenhängen[2]). Es darf nicht erst gezeigt werden, wie einseitig und unbefriedigend diese

1) A. a. O. S. 143 f.
2) A. a. O. S. 156 f.

Digitized by Google

Auffassung des johanneischen Evangelium's ist, wie sie sogar mit ausdrücklichen Erklärungen desselben in Widerstreit kommt. Hätte Johannes, wie Eichhorn sagt, zur Befriedigung der Hellenisten, die einem göttlichen Religionsstifter Wunder nicht ganz erlassen mochten, einige wenige ausserordentliche Thaten Jesu ausgewählt, und zwar solche, die durch besondere Umstände unbezweifelt waren, wie die Speisung von Fünftausend, für die ebenso viele Zeugen vorhanden waren, die Heilung eines Gelähmten, dessen 38jährige Krankheit sich nicht abläugnen liess, die Ertheilung des Gesichts an einen Blindgebornen, welche durch die darüber angestellte Untersuchung die grösste Publicität erlangt hatte, wie kann zugleich behauptet werden, der Evangelist betrachte diese Wunder als eine blose Nebensache, und stelle sie nur wie in den Hintergrund? Es bleibt hier noch ein dunkler unbegriffener Punkt in der Ansicht Eichhorn's vom johanneischen Evangelium zurück, der es ihm unmöglich machte, auf ein reines Resultat zu kommen. Ist man in der Ueberzeugung von dem spekulativen oder ideellen und ebendesswegen auch unhistorischen Charakter des johanneischen Evangeliums auch nur so weit gekommen, als diess bei Eichhorn der Fall ist, so bleibt man auf halbem Wege stehen, wenn man den geschichtlichen Theil des Evangelium's, in welche Beziehung man ihn auch zur Hauptidee des Evangelium's setzen mag, gleichwohl noch immer für wirkliche Geschichte hält. Aber auch selbst den spekulativen oder ideellen Charakter des Evangelium's hat Eichhorn auf keinen reinen Begriff gebracht. Ist Johannes durch die Rücksicht auf die Bedürfnisse und die ganze Vorstellungsweise der Leser, für die er schrieb, bestimmt worden, den Beweis der Messianität Jesu aus der in seinen Reden enthaltenen Lehre zu führen, machen demnach Reden den wesentlichen Inhalt seines Evangelium's aus, so fragt sich zunächst, wie sich diese so eigenthümlichen Reden Jesu bei Johannes zu der geschichtlichen Ueberlieferung verhalten, aber es drängt sich auf diesem Wege überhaupt, je weiter man ihm nachgeht, immer unabweislicher die Frage auf, welchen Anspruch ein Evangelium, das von dem synoptischen so sehr abweicht, das nicht nur das Geschichtliche einer ideellen Tendenz unterordnet, sondern auch in wesentlichen Punkten der synoptischen Geschichtserzählung geradezu entgegentritt, auf den Namen einer geschichtlichen Darstellung des Lebens Jesu zu machen hat?

Digitized by Google

Diese Hauptfrage liegt noch ganz ausserhalb des Gesichtskreises der Eichhorn'schen Kritik. So sehr Eichhorn den von den synoptischen Evangelien wesentlich verschiedenen Charakter des johanneischen anerkennt, so ist er doch in die positive Eigenthümlichkeit desselben nicht tief genug eingedrungen, und die geschichtlichen Differenzen werden von ihm so oberflächlich berührt, dass die von ihm gegebene Lösung derselben unmöglich befriedigen kann [1]). Indem so Eichhorn bei der Hauptfrage auf halbem Wege stehen blieb, beruhte auch das von ihm über das Alter und die Aechtheit des Evangeliums Gesagte auf einem so unsichern Grunde, dass es, statt, wie er meinte, zur Bestätigung der hergebrachten Meinung zu dienen, weit geeigneter war, neue Zweifel zu erwecken. Der historische Charakter des Evangeliums ist von ihm schon zu sehr in Frage gestellt worden, als dass die Meinung von seinem apostolischen Ursprung so unbedingt festgehalten werden konnte. Auf die historische Tradition wollte er sich selbst so wenig stützen, dass er hier gerade die allgemeine Unsicherheit derselben mit besonderem Nachdruck geltend machte. Die kirchliche Tradition allein reiche allerdings noch nicht hin, die Aechtheit einer Schrift des N. T. ausser allen Zweifel zu setzen. Dem bedächtigen Forscher, der mit ihrer Natur und Beschaffenheit bekannt sei, werde sie für sich allein nie für eine reine historische Quelle und ihre Angabe nie schon für ausgemachte Wahrheit gelten, er werde sie blos wie ein aufgestelltes Problem betrachten, dessen Lösung der historischen Kritik vorbehalten sei. Wer daher Johannes Evangelium für eine ächte Schrift halte, der gründe seinen Glauben nicht schlechthin auf die kirchliche Tradition, sondern auf die durch die historische Kritik bewährte kirchliche Tradition. Sein Inhalt führe auf einen Verfasser, der in Palästina erzogen und in spätern Jahren erst mit Kleinasien bekannt geworden, und stimme in allen Punkten mit der Sage der Kirche über den Namen des Verfassers überein, warum man sie also nicht für vollkommen begründet halten sollte? Möge daher auch keine Spur vom Dasein des Evangeliums Johannis vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhanden sein, seine Abfassung im ersten Jahrhundert lasse sich nach innern Gründen nicht wohl bezweifeln. Wo auch die Schriften wären, in denen wir Nachrichten

1) Vergl. a. a. O. S. 249.

Digitized by Google

von ihm erwarten könnten? Die einzigen, die sich darüber befragen liessen, würden die der beiden Kleinasiaten, des Papias und Polykarp sein, aber mit welchen Gründen sich darthun lasse, dass sie Johannes Evangelium nicht gekannt haben? Als ein Werk des ersten Jahrhunderts bezeichne das Evangelium Johannis schon sein einfacher Inhalt. Die Spekulation über das Christenthum habe dem Apostel den Griffel in die Hand gegeben, um sie nicht kühn schwärmen zu lassen, sondern sie vor Verirrungen zu verwahren, habe er zeigen wollen, wie weit die Spekulation nach den Reden und Thaten Jesu zu gehen berechtigt sei, durch den mit Jesu vereinigten Logos könne man sich alles das Ausserordentliche, das sich an ihm habe bemerken lassen, hinreichend erklären. Wie einfach und kurz, weil die Spekulation in ihrem Anfang nicht mehr erheischt habe! Doch nicht die Spekulation über das Christenthum allein, weise dem Evangelium sein Zeitalter im ersten Jahrhundert an, sondern auch die ganze Komposition. Wer eines eigenen Urtheils fähig sei, der vergleiche die Apokryphen aus dem zweiten Jahrhundert, wie ganz anders sei in solchen den Aposteln oder apostolischen Männern untergeschobenen Schriften die Ansicht der Dinge, die Vorstellungs- und Darstellungsweise? Alle in das Evangelium eingeflochtenen Umstände aus der Geschichte und Geographie bewähren sich der strengsten Prüfung der Kritik in jeder Kleinigkeit als richtig, was der Fall nicht sein könnte, wenn der Verfasser den Begebenheiten, die er erzählt, nicht gleichzeitig gewesen wäre. Da der Verfasser der Apokalypse und des Evangeliums einerlei Person sei, wie es auch die, lebendige höchst anschauliche Darstellung durch die Einmischung der kleinsten Umstände wolle, so sei auch desswegen das Dasein des Evangeliums im ersten Jahrhundert nicht zu bezweifeln. Denn die kirchliche Ueberlieferung, die durch wichtige Umstände als richtig unterstützt werde, erkläre die Apokalypse für ein Werk des ersten Jahrhunderts. Kurz, wenn Johannes, der Apostel, Verfasser des Evangeliums sei, wie die kirchliche Ueberlieferung angebe, so hänge alles, Geschichte und Inhalt des Buchs, auf das Schönste zusammen, wolle man ihre Richtigkeit bestreiten, so stosse man allenthalben auf Schwierigkeiten, die sich nicht leicht aus dem Wege räumen lassen. Wer also unter diesen Umständen der kirchlichen Tradition nicht bei-

Digitized by Google

stimmen sollte[1])? So urtheilte damals der kühnste Kritiker über die Aechtheit des johanneischen Evangeliums, so zuversichtlich glaubte er sie auf die innere Beschaffenheit des Evangeliums gründen zu können! Es kam eine Zeit, in welcher man sich durch die innere Kritik veranlasst sah, sich nur um so angelegentlicher nach den von Eichhorn zurückgestellten alten Stützpunkten der Tradition umzusehen.

Wie in Eichhorn's Kritik das johanneische Evangelium gegen die synoptischen Evangelien zurücksteht, so ist diess noch mehr bei dem brieflichen Theile des Kanons den Evangelien gegenüber der Fall. In Ansehung der paulinischen Briefe findet Eichhorn nirgends einen bedeutenderen kritischen Anstoss ausser bei den sogenannten Pastoralbriefen. Eichhorn vermisst in ihnen den eigenthümlichen Sprachtypus des Apostels, seinen religiösen Dialekt. Die Pastoralbriefe weichen charakteristisch von den Ausdrücken und Redensarten ab, welche sonst in den Briefen des Apostels die technische Bezeichnung für gewisse Begriffe seien. Es sei höchst auffallend, dass sich von diesen Abweichungen keine Spur in den gleichzeitigen paulinischen Briefen, dem zweiten an die Korinthier, dem an die Römer, den Briefen an die Epheser, Kolosser, Philipper, den Philemon finden. Es bleibe also nichts übrig, als den Grund dieser Verschiedenheiten in der Individualität des Verfassers der drei Pastoralbriefe zu suchen, und einen von Paulus verschiedenen Verfasser derselben anzunehmen. Ein weiterer Hauptgrund gegen die Aechtheit dieser Briefe ist neben so Manchem, was in Hinsicht ihres Inhalts ihre Abfassung durch Paulus unwahrscheinlich macht, die Unmöglichkeit, sie nach den in ihnen selbst befindlichen Zeitangaben ungezwungen in das Leben des Apostels einzufassen. Was namentlich den zweiten Brief an Timotheus betrifft, so hielt Eichhorn die Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft für eine unberechtigte Auskunft. Die Sage von einer zweiten Gefangenschaft des Apostels sei wohl erst aus dem zweiten Brief an Timotheus entstanden, weil man ihn ohne diese nicht erklären zu können geglaubt habe und Eusebius habe sie durch einen Cirkel wieder aus dem Briefe beweisen wollen. Was Eichhorn in dieser negativen Beziehung bemerkt hat, ist bei-

1) A. a. O. S. 241. 227. 223. 254.

Digitized by Google

nahe durchaus sehr treffend, um so charakteristischer ist dagegen wieder, wie er den Ursprung dieser Briefe zu erklären sucht. Man habe aus den mündlichen Vorträgen des Apostels gewusst, was er zur Einrichtung einer christlichen Gemeinde für unerlässlich nothwendig hielt, und in den von ihm selbst organisirten Gemeinden habe man seine Theorie in der Ausführung gesehen. Nach dem Tode des Apostels sei es nicht rathsam gewesen, seine mündlichen Vorschriften der blossen Ueberlieferung zu überlassen, auch habe man die neu entstehenden Gemeinden nicht blos auf die von Paulus schon eingerichteten verweisen können. Was also natürlicher gewesen sei, als dass irgend ein Schüler des Apostels, noch vor Ablauf der Generation, die ihn zum Lehrer gehabt hatte, auf den Gedanken gerieth, was Paulus den Gemeinden über ihre Einrichtung, den verschiedenen Ständen, aus welchen sie bestanden, über ihre Pflichten vorzuschreiben pflegte, schriftlich zu machen, und die Vorschriften dem, von welchem er sie hatte, in den Mund zu legen, in der Form eines Briefs, weil allgemein bekannt war, dass Paulus mit einzelnen Personen und ganzen Gemeinden in einem häufigen Briefwechsel gestanden sei. Als die schicklichste Person dazu sei Titus erschienen. Ein oder ein paar Decennien später habe das paulinische Ideal einer wohlgeordneten Gemeinde im Brief an Titus nicht mehr zugereicht, es habe Manches einer Sonderung bedurft, was noch ungesondert war, neben den Aeltesten habe man Diaconen nöthig gehabt, für die Aeltesten ein Oberhaupt oder einen Bischof, für die Wittwen eine Versorgungsanstalt u. s. w. In einem dem Vorgeben nach von Paulus an Timotheus geschriebenen Brief habe der Verfasser des Briefs an Titus das paulinische Ideal einer wohlgeordneten Gemeinde noch einmal aufgestellt mit Erweiterungen, Zusätzen und Bestimmungen, wie sie die veränderten Zeitverhältnisse erforderten [1]). Es ist sehr bezeichnend für die Eichhorn'sche Kritik, dass sie in ihrem Widerspruch gegen die hergebrachte Meinung immer noch so conservativ ist. Wenn also auch die Pastoralbriefe nicht vom Apostel Paulus selbst verfasst sein können, so sind sie doch das Werk eines Schülers des Apostels, es fehlt ihnen nur die streng paulinische Form, der Inhalt selbst aber ist wesentlich paulinisch, aus dem

1) Bd. 3. S. 315 f.

Digitized by Google

Munde des Apostels selbst genommen. Wie wenn es, wenn man nun doch einmal die Briefe nicht für paulinisch im eigentlichen Sinne halten kann, einen so grossen Unterschied ausmachte, ob sie durch einen längern oder kürzeren Zeitraum von dem Apostel getrennt werden! Es hat diess aber darin seinen Grund, dass diese Kritik noch zu sehr an der Aussenseite hängen bleibt, und nicht tief genug in die innere Composition solcher Schriften eindringt. Indem sie es noch nicht wagt, den Kreis, innerhalb dessen ihre Entstehung möglicher Weise gedacht werden kann, weiter zu ziehen, ist sie auch nicht im Stande, so manche Data, die wesentlich zur Entscheidung der Frage gehören, mit aller Schärfe in's Auge zu fassen. So treffend daher auch im Einzelnen alles sein mag, was sie zur Begründung ihres Zweifels geltend macht, es fehlt ihr doch immer noch an den nöthigen Data, um eine fester begründete, in sich zusammenhängende Vorstellung von dem Ursprung der in Frage stehenden Schriften zu geben. Wie wenig lässt sich die Entstehung der Pastoralbriefe begreifen, wenn sie kein anderes Motiv hatte, als das von Eichhorn angenommene! Man denke sich, wie der zweite Brief an Timotheus entstanden sein soll! Es sei die Sage gegangen, Paulus habe den Timotheus in einem Schreiben zu sich nach Rom berufen, und ihm dabei aufgetragen, auch den Marcus mitzubringen. Der Brief des Apostels an Timotheus selbst sei natürlich in des Empfängers Hand geblieben und zuletzt verloren gegangen, aber man habe sich von seinem Inhalt erzählt. Nach der Gewohnheit des ersten Jahrhunderts, verloren gegangene Aufsätze und Briefe nach der Sage von ihrem Inhalt wieder herzustellen, habe dasselbe der Schüler des Apostels, welcher den Brief an Titus und den ersten an Timotheus aufgesetzt hatte, auch in Ansehung jenes Briefs versucht, blos in der Absicht, die Sage hierüber nicht untergehen zu lassen [1]). Wie willkürlich und unwahrscheinlich! Mit so richtigem Takt diese Kritik die Stellen zu treffen weiss, wo die hergebrachte Meinung auf einem sehr unsichern Boden steht, so sehr schwebt sie mit ihren Vermuthungen im Gebiete der abstrakten Möglichkeit, es fehlt ihr die concrete Anschauung bestimmter geschichtlicher Verhältnisse, ohne welche die Kritik nie ihrer Sache gewiss sein kann. Daher

1) A. a. O. S. 406.

Digitized by Google

begegnet uns immer wieder jenes vage und kleinliche Hypothesenspiel, das der Kritik seit Eichhorn zu keiner grossen Empfehlung gereichte. Um diese in ihren Fiktionen so scharfsinnige Kritik durch ein weiteres Beispiel zu charakterisiren, erinnere ich an die Reihe von Hypothesen, durch welche Eichhorn die eigenen Erscheinungen, die ihm an den beiden letzten Kapiteln der Römerbriefe auffielen, auf die leichteste Art erklären zu können meinte [1]).

Dem Hebräerbrief ist seit der Eichhorn'schen Einleitung die Möglichkeit, noch ferner für paulinisch zu gelten, vollends abgeschnitten worden, dafür hat sie ihm um so gründlicher seinen alexandrinischen Charakter in's Licht gesetzt. Gegen die übrigen Briefe des Kanons ist sie sehr nachsichtig, da sie an der Aechtheit der drei johanneischen Briefe, des Briefs Jakobi und des ersten Briefs Petri, dessen paulinisirende Sprache sie sich durch eine neue Hypothese zu erklären weiss, nicht zweifelt, und nur den zweiten Brief Petri und den des Judas aus Mangel an Zeugnissen fallen lässt. Dass ihr die Aechtheit der Apokalypse, deren dichterischer Inhalt für sie *nichts* unapostolisches hat, mit der des johanneischen Evangeliums wohl zusammenbestehen zu können scheint, ist schon bemerkt worden.

---

1) Bd. III. S. 239 f.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

II.

Die Alttestamentlichen Citate Justin's,

in ihrer Bedeutung für die Untersuchung über seine Evangelien.

Von

Dr. Hilgenfeld.

(Schluss.)

5) Die Uebereinstimmung Justin's mit dem Matthäus-Evangelium in Citaten aus dem A. T.

Die auffallende Uebereinstimmung einiger alttestamentlicher Citate bei Justin und in Schriften des N. T. betrifft keineswegs nur das Evangelium des Matthäus, sondern auch namentlich die paulinischen Briefe [1]; da der Zweck dieser Untersuchung aber nur auf die Evangelienkritik geht, so beschränke ich mich hier auf die Berührungen Justin's mit Matthäus. Solche Berührungen mit neutestamentlichen Schriften haben wir bereits Ps. 68, 18. (vgl. Eph. 4, 8.) und Zach. 12, 10. (vgl. Joh. 19, 37.) kennen gelernt, und es fragt sich nun, ob sich mit grösserem Rechte eine Abhängigkeit von Matthäus in diesem Punkte behaupten lässt. Nun ist zwar die Bekanntschaft Justin's mit einem Evangelium nicht zu läugnen, welches wenigstens substanziell mit dem kanonischen Matthäus identisch war [2]). Hat man bei Matthäus zwei Arten alttestamentlicher Citate unterschieden, nämlich solche, welche in die Erzählung selbst als Reden der auftretenden Personen verwebt sind, und solche, welche pragmatische Nachweisungen über die Erfüllung alttestamentlicher Aussprüche in den Ereignissen vom Standpunkt des Referenten enthalten; hat man fer-

1) Man vgl. Semisch S. 120 f.

2) Die schlagendsten Stellen, welche hierfür sprechen, sind Dial. c. 35. p. 255 (vgl. Matth. 7, 15.), worüber zu vergleichen Allg. Lit.-Zeit. 1849. Nr. 108. S. 861 f. und Dial. c. 49. p. 269 (vgl. Matth. 17, 13.), worüber zu vergleichen Credner Beiträge I. S. 237. Semisch a. a. O. S. 109 f.

Digitized by Google

ner die Bemerkung gemacht, dass jene Stellen nach den LXX theils wörtlich, theils freier, nie mit Berücksichtigung des Urtextes, diese dagegen mit vielfachen Berichtigungen nach dem Hebräischen angeführt werden [1]): so hat sich die Untersuchung darauf zu richten, ob wir auf Bekanntschaft Justin's mit Stellen der letzteren Art schliessen dürfen. Denn allerdings wird man mit Bleek und de Wette jene Stellen zum Kerne, diese zur letzten Ueberarbeitung des Evangeliums rechnen müssen. So wollen wir denn gerne zugeben, dass Justin solche Citate, welche auch bei ihm in die Erzählung verwebt sind, aus einem wenigstens sehr verwandten Evangelium entlehnte. Es gehört hieher die Antwort Jesu an den Versucher mit Deut. 6, 13., welche Justin zweimal (Dial. c. 103. p. 331. c. 125. p. 354.) mit derselben Abweichung von den LXX (*προσκυνήσεις* statt *φοβηθήσῃ*), wie Matth. 4, 10., anführt. Ferner giebt Justin Dial. c. 17. p. 235 als Worte Jesu bei der Tempelreinigung dieselbe Kombination von Jes. 56, 7. und Jer. 7, 11. an, welche wir bei allen Synoptikern (Mt. 21, 13. Mark. 11, 17. Luk. 19, 46.) finden. Nur Markus hat die erstere Stelle ganz genau nach den LXX angeführt; *κληθήσεται πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*, wofür Matthäus nur *κληθήσεται*, Lukas nur *ἐστιν* giebt. Justin stimmt hier, wie auch in der zweiten Stelle, bis auf *πεποιήκατε* für *ἐποιήσατε*, genau mit Lukas überein. Mag Justin diese Stelle nun aus Matthäus oder aus Lukas [2]) entlehnt haben, jedenfalls entnahm er sie aus einer evangelischen Schrift. Es ist hier nicht der Ort, solche Stellen, welche ja eben als evangelische Bestandtheile auftreten, in Betreff ihrer Quellen näher zu untersuchen. Allein eine Stelle, Mich. 5, 2., welche bei Matth. 2, 6. als Antwort der von Herodes befragten Hohenpriester und Schriftgelehrten angeführt wird, darf hier schon desshalb nicht übergangen werden, weil der Abschnitt, in welchem sie enthalten ist, doch schwerlich zum Kerne des Evangeliums gehört, wie sie denn auch von Bleek zu den Stellen der anderen Art gerechnet ist. Auch Justin führt sie Dial.

1) Vgl. Bleek Beitr. z. Evangelienkritik S. 57 f., de Wette Einl. in das N. T. 5. Aufl. S. 181 f.

2) Es versteht sich von selbst, dass dieser kürzere Ausdruck auch im Folgenden nur Evangelien von denselben Stämmen bedeuten soll, denen beide Evangelien angehören.

Digitized by Google

c. 78. p. 303 als Rede der befragten *πρεσβύτεροι*, dagegen Ap. I. c. 34. pag. 75 als Prophetie des Micha, also unmittelbar als alttestamentliches Citat an. Dieses Citat weicht bei Matthäus auffallend von der Uebersetzung der LXX ab, welche fast ganz genau den Urtext wiedergiebt [1]). Justin stimmt nun, bis auf das am Schluss bei ihm fehlende *τὸν Ἰσραήλ*, mit Matthäus überein. Dieselbe auffallende Uebereinstimmung finden wir nun auch in anderen Stellen, welche bei Matthäus ganz als pragmatische Nachweisungen des Referenten vorkommen. Es ist zunächst Jes. 7, 14., welche Stelle Matth. 1, 23. auf die Geburt aus der Jungfrau bezogen wird, die *ἕξει*, wie Matthäus citirt, auch die Lesart des Cod. Al., wie *λήψεται* die des Cod. Vat. ist, eigentlich nur mit der Variante *καλέσουσι* für *καλέσεις*, welche übrigens auch in mehreren Handschriften erhalten ist. Justin, der diese Stelle wiederholt als Ausspruch des Jesajas anführt (s. o.), und die abweichende Lesart der Juden genau angiebt, giebt in den beiden vollständigsten Citaten aus diesem Abschnitt, Dial. c. 43. pag. 262 *λήψεται* und *καλέσεται*, c. 66. p. 290 *λήψ.* und *καλέσουσι*. Indem Tryphon c. 67. p. 291 die Lesart *νεᾶνις* vertheidigt, setzt er doch *λήψεται* sowohl bei Justin als bei den Juden voraus, ebenso Justin c. 68. p. 293. c. 71. p. 297; dagegen giebt er c. 84. p. 310. zweimal *λήψεται*, aber als jüdische Lesart *ἕξει*. Ap. I. c. 33. pag. 74, wo das ungenauere Citat wieder einmal auch den letzten Bestandtheil umfasst, giebt er aber *ἕξει* und *ἐροῦσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* statt *καλ. τὸ ὄν. αὐτοῦ*. Die Uebereinstimmung mit Matthäus kann also nur in den Plural *καλέσουσι* gesetzt werden, welchen man auch in dem synonymen *ἐροῦσι* und *καλέσεται* bestätigt findet. Ferner finden wir Matth. 2, 18. die Hinweisung auf Jer. 31, 15. Die LXX haben nach der bezeugtesten Lesart die Worte נְהִי בְכִי תַמְרוּרִים von dem vorhergehenden קוֹל abhängig gemacht, und übersetzt: *φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ ἠκούσθη θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ· Ραχὴλ ἀποκλαιομένη οὐκ ἤθελε παύσασθαι ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐ-*

1) Die LXX: *Καὶ σὺ Βηθλεέμ, οἶκος τοῦ Ἐφραθά, ὀλιγοστὸς εἶ τῷ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται ἡγούμενος* (fehlt im Cod. Vat.) *τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραήλ.* Matthäus: *Καὶ σὺ Βηθλ., γῇ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ.*

Digitized by Google

τῆς, ὅτι οὐκ εἰσίν. Nach dem Cod. Al. lautet der Schluss jedoch: Ῥαχ. ἀποκλαιομένης ἐπὶ τῶν υἱῶν αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσίν. Wie mehrere Handschriften nun die ersteren Worte unabhängig, als parallel mit קול, fassen: θρῆνος κ. κλαυθμὸς κ. ὀδυρμός, so auch Matthäus, der nur noch πολύς zu κλαυθμ. hinzufügt [1]), und dann fortfährt: Ῥαχ. κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσί. Justin bringt nun diese Stelle ebenfalls mit dem bethlehemitischen Kindermord in Verbindung, Dial. c. 78. p. 304.: καὶ τοῦτο ἐπεπροφήτευτο μέλλειν γίνεσθαι διὰ Ἱερεμίου, εἰπόντος δι' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου πνεύματος οὕτως, und führt sie dann wörtlich mit dem Lachmann'schen Texte übereinstimmend an. Eine fernere pragmatische Nachweisung finden wir Matth. 12, 18—21., wo Jes. 42, 1—4. in einer von den LXX sehr abweichenden Uebersetzung citirt wird [2]). Die Ueber-

1) Lachmann hat jedoch θρῆνος καὶ gestrichen.

2) Die LXX übersetzen:

1) Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ, Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου, ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει. 2) οὐ κεκράξεται οὐδὲ ἀνήσει, οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἡ φωνὴ αὐτοῦ. 3) κάλαμον τεθλασμένον οὐ συντρίψει, καὶ λίνον καπνιζόμενον οὐ σβέσει, ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν. 4) ἀναλάμψει, καὶ οὐ θραυσθήσεται, ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν, καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.

Matthäus:

Ἰδοὺ ὁ παῖς μου, ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου, εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ. οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραγάσει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ· κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν. καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.

Hiezu fügen wir das zweimalige Citat dieser Stelle bei Justin:

Dial. c. 123. pag. 353: Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ, Ἰσραὴλ, ἐκλεκτοῦ μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει. οὐκ ἐρίσει οὔτε κράξει οὔτε ἀκούσεταί τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ· κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ μὴ σβέσει, ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει, κρίσιν ἀναλήψει καὶ οὐ μὴ

Dial. c. 135. p. 365: Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ, καὶ Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσδέξεται αὐτὸν ἡ ψυχή μου· δέδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει. οὐ κεκράξεται οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἡ φωνὴ αὐτοῦ· κάλαμον τεθραυσμένον οὐ συντρίψει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως οὗ νῖκος ἐξοίσει, κρίσιν ἀναλήψει, καὶ ὁ

Digitized by Google

setzung, welche Matthäus darbietet, ist zwar gewiss auf der Grundlage der LXX entstanden, deren Schluss sie mit der freien Wiedergabe des לתורתו durch *ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* beibehält. Die in dem Vorhergehenden bedeutenden Abweichungen scheinen schon durch Vermeidung der Zusätze der LXX *Ἰακώβ* und *Ἰσραήλ* auf eine Berichtigung nach dem Hebräischen hinzuweisen. Genauer dem Hebräischen entsprechend ist bei Matthäus *εὐδόκησεν* für רצתה, auch *ἐν ταῖς πλατείαις* soll wohl בחוץ genauer wiedergeben. Dagegen haben in den meisten Fällen die LXX hier den Urtext genauer wiedergegeben, *ᾑρέτισα* für אחמך, *ἔδωκα* für נתתי, *ἐξοίσει* (Matth. *ἀπαγγελεῖ*) für יוציא, *κεκράξεται* für יצעק, *εἰς ἀλήθειαν* für לאמת, wofür der Evangelist in Gedanken oder als Glossem לנצח gelesen zu haben scheint. Wie kann man daher behaupten, dass die Uebersetzung bei Matthäus dem Sinne nach genauer sei, als die der LXX! Justin schliesst sich nun gerade in dem alleinigen Zweck seiner Anführung an die LXX an; an beiden Stellen hebt er lediglich die Wörter *Ἰακώβ* und *Ἰσραήλ* hervor, welche Matthäus vermeidet, er citirt diese Stelle nur um nachzuweisen, dass Christus in der Schrift Jakob und Israel genannt werde. Die Entscheidung, ob Justin hier eine Bekanntschaft mit dem kanonischen Matthäus beurkunde, ist dadurch so erschwert, dass seine beiden Citate selbst in wesentlichen Bestandtheilen von einander abweichen, wodurch manche Vermuthungen angeregt werden können. Gemeinsam ist beiden Citaten ferner mit den LXX V. 1.: *ἀντιλήψομαι αὐτοῦ* statt *ὃν ᾑρέτισα*, *ἐξοίσει* statt *ἀναγγελεῖ*, auch V. 4 setzt Justin an beiden Stellen das *ἀναλάμψει* der LXX in einer verdorbenen Lesart *ἀναλήψει* voraus. Dagegen ist beiden Citaten mit Matthäus nur *τυφόμενον* statt *καπνιζόμενον* V. 3 gemeinsam. Am meisten nähert sich das erstere Citat dem Text des Matthäus, V. 1 *θήσω* statt *ἔδωκα;* allein diese Umwandlung des Präteritum in ein Futurum kann sehr wohl ganz unabhängig von Matthäus entstanden sein. Es ist instruktiv, dass das zweite Citat dieselbe Umwandlung, aber nicht an diesem Worte, sondern an *προσεδέξατο*, wofür *προσδέξεται*, darbietet. Wie wir diese Umwandlung mit

---

θρανσθήσεται, ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν, καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἐλπιοῦσιν ἔθνη.

θρανσθήσεται, ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν, καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτῦ ἐλπιεῖσιν ἔθνη.

Digitized by Google

gutem Recht dem Justin zuschreiben dürfen, so auch jene; wir haben hier nur das Gegenstück zu dem oben unter 3, 4. besprochenen Falle, indem hier die Beziehung der Prophetie auf eine damals noch zukünftige Person hervorgehoben werden soll. Besonders auffallend ist in dem ersteren Citat V. 2 die fast wörtliche Uebereinstimmung mit Matthäus, wogegen das zweite hier fast eben so wörtlich mit den LXX übereinstimmt. Dagegen hat jenes Citat V. 3 zwar *κατεάξει* mit Matthäus; aber wieder mit den LXX, gegen Matthäus, *εἰς ἀλήθειαν*. Beide Citate sind hier durch die falsche Lesart *ἀναλήψει* zu einer falschen Satzverbindung, nämlich *κρίσιν ἀναλήψει*, verleitet; sonst stimmt V. 4 in beiden fast wörtlich mit den LXX. In dem zweiten Citat weist V. 1 *προσδέξ. αὐτὸν ἡ ψυχή μου* wieder, im Gegensatz gegen den Text des Matthäus, auf die LXX zurück, wie auch *δέδωκα* und der ganze zweite Vers; V. 3 *τεθρανσμένον* ist gewiss nur aus Flüchtigkeit des Abschreibens von *τεθλασμένον* entstanden, auch *συντρίψει* stimmt mit den LXX. Dagegen stimmt hier *νῖκος* mit Matthäus. Diese Schwankungen könnten für die freie, gedächtnissmässige Aufzeichnung geltend gemacht werden, wenn nicht die Lesart und Verbindung *κρίσιν ἀναλήψει* vielmehr auf unmittelbare Abhängigkeit von einem schriftlichen Text führte. Nimmt man an, dass die Citate, wie sie erhalten sind, von Justin herrühren, nicht etwa durch Reminiscenzen der Abschreiber aus Matthäus geändert sind: so würde Justin, obgleich die Uebersetzung der LXX bei ihm die Grundlage bildet, doch noch eine andere Uebersetzung, sei es die des Matthäus selbst, oder die von diesem Evangelium benutzte, in sein Citat haben hineinspielen lassen. Von Bedeutung für die Gesammtentscheidung ist die Thatsache, auf welche Credner S. 143 aufmerksam macht, dass nämlich nur solche Eigenthümlichkeiten der Uebersetzung des Matthäus, welche sonst in diesem Evangelium *ἅπαξ λεγόμενα* sind, wie *ἐρίζειν, συντρίβειν, κατάγνυμι, τύφεσθαι, νῖκος*, nicht aber solche, welche durch seinen Sprachgebrauch bestätigt werden, wie *ἀπαγγελεῖ, ἀκούσει* für *ἀκούσεται, ἐκβάλῃ*, auch bei Justin vorkommen. Diese Thatsache würde sich sehr gut bei der Annahme einer dem Matthäus und Justin gemeinsamen Quelle erklären, deren Wortlaut bei Matthäus durch Lieblingsausdrücke dieses Evangelisten modificirt sein würde. Endlich bietet Justin auch mit der Mt. 21, 5.

Digitized by Google

citirten Stelle Zach. 9, 9. Berührungen dar [1]). Origenes giebt fünf verschiedene Uebersetzungen dieser Stelle an [2]); Aquila wich in den Worten *ἐπὶ ὄνου καὶ πώλου υἱοῦ ὀνάδων* von den LXX ab, Theodotion übersetzte: *αὐτὸς ἐπακτῶν καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον, υἱὸν ὄνου*, Symmachus: *αὐτὸς πτωχὸς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὀνάδος*, die fünfte Uebersetzung lautete: *αὐτὸς πτωχὸς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον υἱὸν ὄνων*. Der Text des Matthäus giebt jedenfalls eine freiere Anführung, wie schon der zusammengezogene (nach Jes. 62, 11. gebildete?) Anfang und die Auslassung von *δίκαιος — αὐτός* zeigen. Aber der Schluss stellt eine eigenthümliche Uebersetzung dar, welche namentlich mit übertriebener Genauigkeit das עלי־חמור ועל־עיר so wiedergiebt, dass daraus die bekannte Verdoppelung des Esels entstand. Es ist nun sehr auffallend, dass auch hier die beiden Citate Justin's ganz von einander abweichen; während das erstere, abgesehen von dem Anfang genau die Auslassung und den eigenthümlichen Text des Matthäus wiederholt, so giebt das andere einen Text, der weit mehr mit den LXX, gar nicht mit Matthäus übereinstimmt. Sollte auch hier vielleicht eine ähnliche Correktur, wie Ps. 96, stattgefunden haben? Wenn man bedenkt, dass Justin im Dialog *ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον ὄνου* liest, so könnte man meinen, er setze auch in der Apologie diese Lesart voraus. Man beachte nur die Einleitung: *καὶ ὅτι ῥητῶς καθεσθησόμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου καὶ*

---

1) Die LXX: *Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών, κήρυσσε θύγατερ Ἰερουσαλήμ· ἰδού, ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι δίκαιος καὶ σώζων, αὐτὸς πραΰς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον.*

Matthäus: *Εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών· Ἰδού, ὁ βασιλεύς σε ἔρχεταί σοι πραΰς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον, υἱὸν ὑποζυγίου.*

Justin Ap. I, 35. p. 76 als Worte des Zephanja: *Χαῖρε σφόδρα, θύγ. Σιών, κήρυσσε θύγ. Ἰερουσ.· ἰδού, ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται σοι πραΰς, ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον, υἱὸν ὑποζυγίου.*

Dial. c. 53. p. 273 als Worte des Zacharias: *Χαῖρε σφόδρα, θύγ. Σιών, ἀλάλαξον, κήρυσσε, θύγ. Ἰερ.· ἰδού, ὁ βασ. σε ἥξει σοι δίκαιος καὶ σώζων αὐτὸς καὶ πραΰς καὶ πτωχός, ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον ὄνου.*

2) Comm. in Matth. T. XVI. c. 16. Opp. III. p. 742.

Digitized by Google

εἰσελευσόμενος εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα προεφήτευτο. Es ist zwar nicht gerade unmöglich, dass Justin, auch wenn er den Text des Matthäus *ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον, υἱὸν ὑποζυγίου* vor Augen hatte, diesen Ausdruck in der Inhaltsangabe gebrauchen konnte; da er ihn aber nach der anderen, viel genaueren und zuverlässigeren Stelle wirklich in seinem Texte vorfand, so ist es doch wahrscheinlich, dass er auch hier denselben Text voraussetzt, und dass derselbe durch Abschreiber nach dem des Matthäus geändert ist. Dem Citat des Dialogs kömmt die fünfte Uebersetzung am nächsten.

Es ist nun nach dieser Darstellung des Faktischen eine Entscheidung im Allgemeinen zu geben. An einer Stelle (Jes. 42, 1—4.) ist bei Matthäus, trotz aller Aenderungen, die Grundlage der LXX unverkennbar. Von den eigenthümlichen, dem Matthäus mit Justin gemeinsamen Spuren lassen sich zum Theil auch solche Spuren nachweisen, welche in gar keiner Abhängigkeit von Matthäus stehen. So suchte man auch sonst dem צעיר, *ὀλιγοστός* Mich. 5, 2. einen anderen Sinn abzugewinnen, nämlich dadurch, dass man den Satz als Frage fasste. Daher das in mehreren Handschriften vorgesetzte *μή*, die Fassung als Ausruf in einem Targum (כְּזֵעֵיר), und Origenes setzt daher in seinem Citat c. Cels. I. c. 51, welches sonst den Text der LXX wiedergiebt, geradezu *οὐκ ὀλιγοστός*. Diese Fassung und Aenderung war nothwendig, wenn man der Stelle eine Beziehung auf die Geburt des Messias in Bethlehem geben wollte. Ebenso störend war Jes. 7, 14. das *καλέσεις* für die Deutung der Stelle auf die Geburt des Messias aus der Jungfrau, da durch diese Lesart immer die Auslegung von einem schon zu jener Zeit geborenen Kinde begünstigt wurde. Man fasste das וקראת impersonal, und die in mehreren Handschriften wirklich vorhandene Lesart *καλέσουσι* braucht nicht einmal christlichen Ursprungs zu sein. Auch ist es zu beachten, dass Justin in einer anderen Stelle, Jes. 62, 12., eben wegen dieser Beziehung auf ein Zukünftiges, wie man annehmen muss, selbst *καλέσει* in *καλέσουσιν* umgeändert hat [1]). So darf man es nicht einmal als durchaus unmöglich ansehen, dass Justin, der ja nur an einer Stelle wörtlich *καλέσουσι* angiebt, selbst diese Aenderung vornehmen konnte, noch weniger, dass eine solche Aenderung schon vor ihm vorgenommen

1) Dial. c. 119. p. 347: *Καὶ καλέσουσιν αὐτὸν λαὸν ἅγιον κτλ.*

Digitized by Google

war. Bei Jer. 31, 15. ist schon auf die verschiedene Construktion der hebräischen Wörter aufmerksam gemacht; auch schliesst sich der Text des Matthäus und Justin am nächsten an den Cod. Al. an. So hat Credner S. 145 auch hier an das Targum und die Peschito erinnert, deren Uebersetzung *flentes acerbe, fletus acerbus* den Ursprung des *ὀδυρμὸς πολύς* bei Matthäus erkläre [1]). Die Berührung Justin's mit Matthäus in dem Citat von Jes. 42, 1 — 4. hat sich als bedenklich erwiesen, und gerade hier musste die Annahme einer Beiden gemeinsamen Quelle als wahrscheinlich erscheinen. Nur das Citat Justin's in der Apologie von Zach. 9, 9. stimmt auch in der gleichmässigen Auslassung so auffallend mit Matthäus überein, dass man, wenn diese Textform von Justin herrührt, dem Zugeständniss einer Benützung des Evangeliums Matthäi in seiner gegenwärtigen Form von Seiten Justin's nicht wird ausweichen können. Allein eben hier drängte sich die Vermuthung einer Ueberarbeitung durch die Abschreiber auf.

Die Annahme einer dem Matthäus und dem Justin gemeinsamen Quelle würde dann unzulässig sein, wenn die Behauptung gegründet wäre, dass der letzte Redaktor jenes Evangeliums, als ein des Hebräischen kundiger Mann, die Berichtigung und Ueberarbeitung der messianischen Stellen selbst vorgenommen habe. Wenigstens dasselbe Recht hat Credner's entgegengesetzte Ansicht, dass der Verfasser (oder letzte Redactor) des Matthäus-Evangeliums diese Stellen nicht erst selbst, weder aus dem Hebräischen, noch aus dem Chaldäischen übersetzt habe (S. 316), weil nämlich dieser berichtigten Stellen so wenige seien, weil sich in ihnen keine der Spracheigenthümlichkeiten des Evangeliums zeigen [2]), und weil die aus den LXX und einer

1) Der Paraphrast verband nämlich בכי תמרורים, wie aus seinem Ausdruck הִדְבָּקָן בְּמֵרַר (ähnlich die Peschito) hervorgeht. Hält man den Lachmann'schen Text fest, so würde demnach der Evangelist mit *κλαυθμὸς κ. ὀδυρμὸς πολύς* die drei Substantive des Hebräischen vollständig ausgedrückt haben. Dieses spricht allerdings für Credner's Ansicht, dass der Text des Matthäus durch Einfluss eines Targum entstanden sei. Nach Semisch S. 114 sollen diese Belege doch gar zu weit hergeholt sein.

2) Es ist diese Behauptung nach dem über Jes. 42, 1—4. Bemerkten einzuschränken.

Digitized by Google

selbstständigen Uebersetzung des Urtextes gemischten Stellen schon eine Fortpflanzung und Fortbildung unter griechisch redenden Christen bezeugen [1]). Was Justin betrifft, so darf zunächst daran erinnert werden, dass er die Matth. 8, 17. sehr eigenthümlich und mit weit grösserer Genauigkeit, als von den LXX, übersetzte Stelle Jes. 33, 4. stets nach der Uebersetzung der LXX anführt. Er giebt ferner nur die Uebersetzung der LXX als die Quelle seiner alttestamentlichen Citate an, und es ist daher unwahrscheinlich, dass er einige Citate aus einer anderen Quelle entlehnt habe. Endlich ergiebt sich aus seinen Anführungen auch sonst ein oft eigenthümlicher, und namentlich in christlichem Interesse geänderter Text der LXX, dass auch diese messianischen Stellen zu der Beschaffenheit des von ihm gebrauchten Textes sehr wohl stimmen. Wir haben auch ausserhalb der kleinen Propheten an vielen Stellen einen eigenthümlichen Text nachgewiesen, und verlangt man auch hier eine Spur von einem unmittelbaren Zurückgehen auf den Originaltext, so ist dasselbe ja nicht blos in den doppelten Uebersetzungen, sondern auch Gen. 49, 10. Num. 24, 17. (Ps. 19, 5. Jes. 2, 6.), 7, 16. (σκληρῶς οἴσεις) unläugbar [2]). Besonders tritt diese Berichtigung nach dem Urtext in den kleinen Propheten hervor, und wenn man bedenkt, dass sich auch hier keine durchgreifende Consequenz zeigt, wie z. B. die Uebersetzung κύριος παντοκράτωρ Am. 5, 27., trotz der sonstigen Correktur κύριος τῶν δυνάμεων, stehen geblieben ist, so wird man Credner's Behauptung nicht beistimmen, dass die Stelle Mich. 5, 2., wie sie Matthäus und Justin anführen, nach ganz verschiedenen Grundsätzen, als namentlich Mich. 4, 1—7., erfolgt, und nicht aus derselben Handschrift oder Quelle geflossen sei (S. 290). Auch das Targum giebt dieser Stelle durch die Fassung als Ausruf einen abwei-

1) Hierauf darf man allerdings nicht viel Gewicht legen, da der Redaktor doch auch die LXX kannte und selbst griechisch redete.

2) Noch andere Stellen macht Credner S. 317 hierfür geltend. Bei manchen Stellen, in denen Justin nach Credner noch den ursprünglichen Text der LXX giebt, wie Jes. 49, 6. ist auch das Umgekehrte möglich, dass der Text der LXX nach dem Urtext berichtigt wurde.

Digitized by Google

chenden Sinn, und die Uebersetzung des בְּאַלְפֵי durch *ἐν τοῖς ἡγεμόσιν* weist doch auf eine Vergleichung des Urtextes hin, da man בְּאַלְפֵי lesen musste. Auch bei Matthäus ist die Berichtigung nach dem Urtext nicht durchgreifend (vergl. Jes. 42, 1—4). Der Hauptzweck, zu welchem die Vergleichung des Originaltextes nur als Mittel diente, war ja der Natur der Sache nach immer der, den alttestamentlichen Stellen eine Beziehung auf Christum und Ereignisse seines Lebens abzugewinnen. Daher selbst offenbare Zusätze und Erweiterungen, wie bei der Erzählung von der durch Moses erhöhten Schlange, gegen welche die Einschaltung von *οὐδαμῶς* nur als unbedeutend erscheinen kann. Wenn man bedenkt, dass das A. T. anfangs die einzige und höchste Religionsurkunde auch für die Christen war, wofür noch Melito von Sardes in seinen Eklogen aus dem A. T. (bei Euseb. K.G. IV, 26.), ja auch Justin mit seiner alttestamentlichen Beweisführung zeugt, dass die Schriften der Propheten auch nach Justin (Ap. I. c. 67. p. 98) in dem sonntäglichen Gottesdienst vorgelesen wurden; so wird man das Interesse, welches solche Aenderungen hervorrief, den Ursprung eines christlichen Textes der LXX, wie ihn Justin in mehreren Punkten den Juden entgegenhält, begreiflich finden. Was kann natürlicher sein, als dass sich allmählig ein Kreis solcher eigenthümlich redigirten christlichen Beweisstellen, wenn man will, ein alttestamentliches Urevangelium, auch parallel mit der bestimmteren Gestaltung der evangelischen Geschichte, ausbildete, und so die *dicta probantia* der Geburt in Bethlehem, des Einzuges in Jerusalem, des gekreuzigten Erlösers (Ps. 96, 10. Zach. 12, 12.), durch grössere oder geringere Aenderungen des Textes ausgeprägt wurden? Aus dem kirchlichen Gebrauch erklären sich Einschaltungen, wie die von Jes. 8, 4. in 7, 16. vollkommen, durch welche die Beziehung des bedeutenden Abschnittes auf Christum so ganz nahe gelegt werden sollte. Selbst die Einschaltung verwandter evangelischer Stellen, wie aus einem wenigstens Matth. 11, 5. verwandten Ausspruch nach Jes. 35, 5 f., ist sehr wohl denkbar. Die Hypothese des alttestamentlichen Urevangeliums in dieser Form erklärt die Berührung Justin's mit den Citaten der letzten Redaktion des Matthäus-Evangeliums genügend, wenn man sich entschliesst, den gegenwärtigen Text eines justinischen Citats von Zach. 9, 9. nach

Digitized by Google

Analogie anderer Fälle aufzugeben [1]); und so dunkel der Natur der Sache nach auch die Geschichte des Textes der LXX im christlichen Alterthum bleiben muss, so darf diese Hypothese doch mit vollem Recht den Anspruch machen, in jeder Hinsicht wissenschaftlich gewürdigt, und nicht als Ausgeburt „kritischer Wunderlichkeit" verhöhnt zu werden.

1) Ich gestehe gerne zu, dass die Ansicht, Justin habe das kanonische Evangelium Matthäi gekannt und benutzt, erwiesen ist, wenn die Aechtheit des Textes an dieser Stelle der Apologie feststehen sollte.

Nachschrift.

Die Abhandlung über die alttestamentlichen Citate Justin's wurde vor meiner Schrift: Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcion's (Halle 1850), verfasst, und war mir, weil ich sie schon im Juli v. J., in der Absicht meine Untersuchungen über die gesammte Evangelien-Literatur auszudehnen, abgesandt hatte, bei der Abfassung des betreffenden Abschnitts S. 46 f., wo ich Einiges bestimmter und genauer erörtert habe, nicht mehr zur Hand. Ich habe mich hier zur Entscheidung über die Evangelien Justin's auf ein Gebiet wagen müssen, in dem ich eigentlich nicht zu Hause bin, und konnte über das, was speciell das Alttestamentliche selbst betrifft, nur dem Urtheil Anderer folgen. Möge meine Abhandlung daher von dem Gesichtspunkt der Frage nach Justin's Evangelien aus beurtheilt werden! Auch macht der Abschnitt über die Berührungen justinischer Citate mit Matthäus nicht den Anspruch einer erschöpfenden Behandlung. Möchten Andere, die in der Geschichte des Textes der LXX zu Hause sind, sich zu einer tieferen Untersuchung über diese Erscheinung entschliessen! S. 416. Anm. Z. 2 v. u. l. »Begriffstr.« statt »Angriffstr.« S. 426. Z. 5. 6 v. o. sind die Worte »durch die gleichmässige Verstümmelung in ihrem Anfang, so wie« ganz zu streichen, da sie auf einem Versehen beruhen. Zu S. 439 bemerke ich nachträglich, dass in dem Falle einer Berührung Justin's in Textmischungen mit alttestamentlichen Apokryphen die Frage, ob er sie benutzt habe, doch ebenso berechtigt sein würde, wie bei seinen Berührungen mit Matthäus. Ueber die gleichmässigen Zusammenziehungen (S. 436) verweise ich auf das in meinen Krit. Unters. S. 60 Bemerkte.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google